



الموسوعة السياسية للشباب

الخصوصية الثقافية

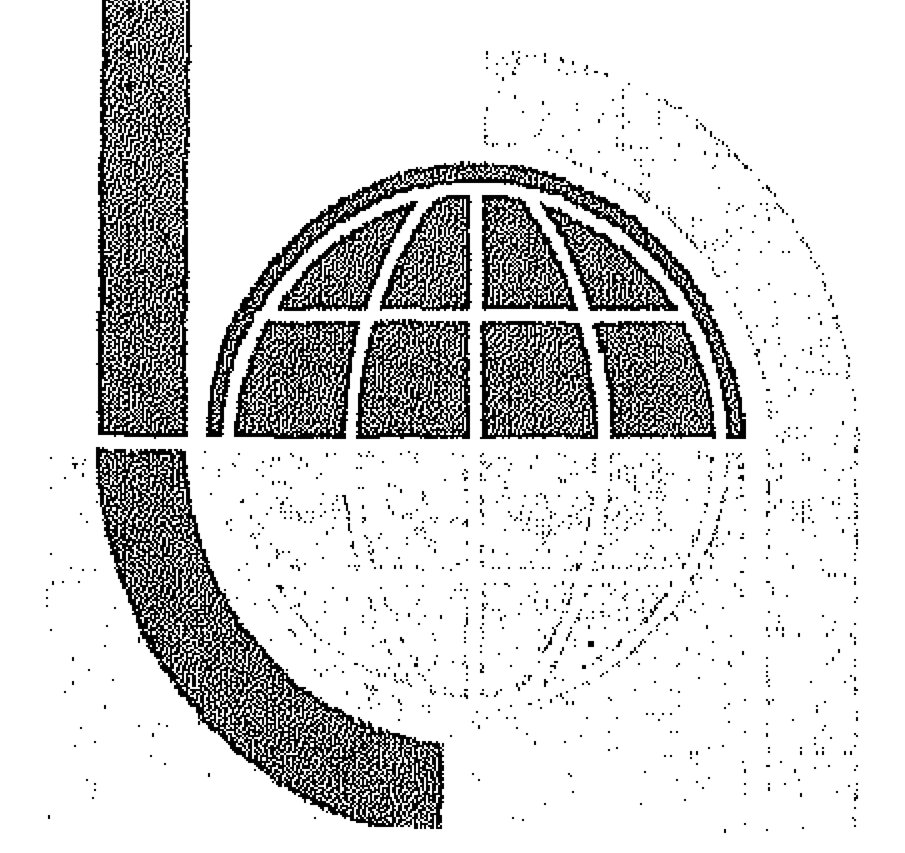
نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع

بشير عبد الفتاح

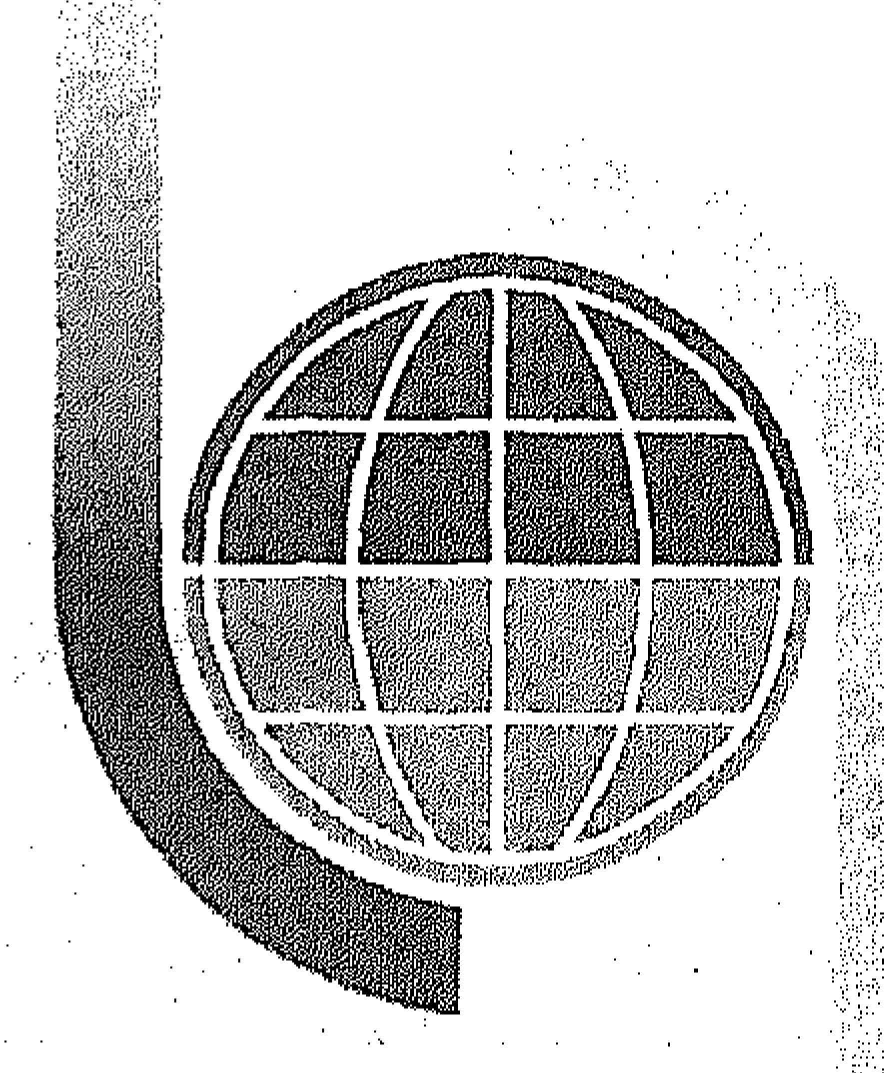


الخصوصية الثقافية

بشير عبد الفتاح
باحث سياسى بالأهرام







العنوان: الخصوصيّة الثقافية

تأليف: بشير عبد الفتاح

إشراف عام: داليا محمد إبراهيم



نهضة مصر

للطباعة والنشر والتوزيع

أسسها أحمد محمد إبراهيم سنة 1938

الترقيم الدولى: 977-14-3893-X رقم الإيداع: 2007/15027 الطبعة 1: يوليو 2007

الإدارة العامة: 21 شارع أحمد عرابى - المهندسين - الجيزة تليفون: 33466434 - 33472864 02 فاكس: 33462576 02

المركز الرئيسى: 80 المنطقة الصناعية الرابعة - مدينة 6 أكتوبر تليفون: 38330287 - 38330289 02 فاكس: 38330296 02

مركز التوزيع: 18 شارع كامل صدقى - الفجالة - القاهرة تليفون: 25909827 - 25908895 02 فاكس: 25903395 02

فرع الإسكندرية: 408 طريق الحرية - رشدى تليفون: 5462090 03

فرع المنصورة: 13 شارع المستشفى الدولى التخصصى - متفرع من شارع عبد السلام عارف - مدينة السلام تليفون: 2221866 050

E-mail: publishing@nahdetmisr.com–customerservice@nahdetmisr.com

www.nahdetmisr.com



تقديم

عندما ظهرت الحركات المناهضة للعولمة (والتى يشتد عودها يومًا بعد يوم) كان شعارها «لا لتسليع الإنسان والثقافة» والمعنى المقصود هنا هو الذود عن الخصوصية الثقافية لشعوب العالم التى استهدفتها موجات العولمة (الساحقة الماحقة) تريد أن تبتلعها لحساب العولمة الثقافية الأمريكية.

وبات راسخًا فى الأذهان أنه إذا لم يكن بد من قبول تجليات العولمة المادية والمتمثلة فى شبكات الاتصال الفضائى والإلكترونى مع الكمبيوتر والنت... إلخ فليس أقل من النضال للوقوف فى وجه دعاوى التماهى والذوبان لخدمة مارد العولمة الذى يتمطى بجسده يريد أن يملأ أرجاء الكون..

وأمام هذا الخطر الذى يحدق بنا لا مناص من إعادة التأكيد على الخصوصية الثقافية التى تحفظ قسماتنا وملامحنا.. ومن هنا يستمد هذا الكتاب أهميته لأنه يشرح معنى الخصوصية الثقافية ويحدد سماتها الأساسية ويضعها فى مواجهة العولمة، كما يفض اشتباكها مع الحداثة.

ولقد برع المؤلف (بشير عبد الفتاح) فى إبراز هذه المعانى ولم ينس أن يميز بين عالمية الثقافة، وعولمتها..

ولأنه يملك ناصية الموضوع، فجاء أسلوبه سهلاً وممتعًا وأعطى كل جزئية حقها من النقاش ليخلص فى النهاية إلى التحذير من إساءة

توظيف المفهوم أو تضييق أفقه بحيث يكون دعوة للتشرنق والانغلاق على الذات مع ضرورة توظيف الطابع الديناميكي للخصوصية الثقافية وقابليتها للتطور..

بكلمة أخيرة: إن الخصوصية الثقافية ستظل من قضايا الساعة في كل مكان، ما دام قطار العولمة يصر على أن يقطع الأرض شرقًا وغربًا، وشمالاً وجنوبًا.

د. سعيد اللاوندى



مقـــدمـــة

على الرغم من أن الحديث عن موضوع «الخصوصية الثقافية» خلال السنوات القليلة الماضية لم يكن بالأمر المستحدث على الساحة الثقافية والفكرية فى العالم العربى، إلا أن التطورات السياسية والتحولات الاستراتيجية التى شهدها العالم خلال العقدين الأخيرين، والتى كانت لها تداعياتها وانعكاساتها على مختلف جوانب الحياة المعاصرة، لاسيما الثقافية منها، قد أكسبت الجدل حول هذه القضية زخمًا هائلاً، حيث استحوذت قضية «الخصوصية الثقافية» على قسط وافر من الاهتمام مجددًا، ليس فقط على الصعيد العربى وإنما على مستوى العالم أجمع.

فمع شعور معظم دول العالم، لاسيما النامية منها، أن الانهيار المدوى لما كان يعرف بالاتحاد السوفيتى مطلع تسعينيات القرن المنصرم قد أفسح المجال أمام مساع أمريكية حثيثة نحو الهيمنة على التفاعلات الدولية والاستئثار بتوجيه دفة النظام العالمى الجديد، معتمدة فى ذلك على تفوق كاسح فى شتى ركائز القوة الشاملة، خصوصا تلك الثقافية حيث القوة الناعمة، التى عمدت واشنطن إلى توظيفها من أجل بسط السيطرة على عالم ما بعد الحرب الباردة، هرعت دول عديدة حول العالم نحو التمسك بخصوصيتها الثقافية، التى تمثل فى نظر كل منها جوهر شخصيتها الوطنية والدولية، وتبارت تلك الدول فى إظهار مدى رغبتها فى الذود عن تلك الخصوصية بكل غال ونفيس.

ومع بروز موجة العولمة، التى اكتست بمسحة أمريكية ظاهرة، بدأت غالبية دول العالم تتحصن بخصوصيتها الثقافية وتتخندق خلف هويتها الحضارية، محاولة التصدى لتلك الموجة العاتية، التى لم تكن تمثل فى نظرالكثيرين سوى حصان طروادة الذى تسعى من خلاله الولايات المتحدة إلى سلب تلك الدول خصوصيتها الثقافية والحضارية توطئة لتذويبها فى بوتقة العولمة وحقنها بمنظومة القيم العولمية الأمريكية الجديدة.

وقد قوّى من عزيمة معظم دول العالم، لاسيما العالم الثالث منها، فى مواجهة العولمة الثقافية المؤمركة، ذلك الدور المتعاظم للدين فى تكوين خصوصياتها الثقافية وهوياتها الحضارية وما يمثله الدين من أهمية كبرى بالنسبة لشعوب تلك الدول، هذا بالإضافة إلى حزمة المكونات الثقافية والحضارية التى لا تقل فى أهميتها عن الدين من وجهة نظر دول أخرى عديدة، والتى يتضمنها وعاء الخصوصية الثقافية، كاللغة على سبيل المثال، فضلا عن المنتج الثقافى والفنى وحتى قيم السلوك المعيشة وأنماط الحياة السائدة فى الدولة.

من هنا، اكتسب موضوع الخصوصية الثقافية أهمية بالغة واستوجب الوقوف عنده والبحث فيه لأن الاهتمام بهذا الموضوع وسبر أغواره من شأنه أن يعيننا على فهم ما يجرى على الساحة الدولية فى الحاضر والمستقبل، خصوصًا بعد أن تبوأ المتغير الثقافى مكانة مهمة وغير مسبوقة على سلم أولويات التفاعلات الدولية فى زمن يصطدم فيه تيار العولمة الجارف بتكتل لا يستهان به من العولمة المضادة.



أولاً: فى معنى الخصوصية الثقافية:

تتعدد المفاهيم والتعريفات التى يمكن من خلالها الوقوف على معنى مصطلح «الخصوصية الثقافية»، وذلك حسب المنهج الذى يتبناه كل مفكر أو باحث فى تعاطيه مع ذلك المصطلح المهم وما يتصل به من مفاهيم وقضايا أخرى لا تقل عنه أهمية. وكما هو واضح، يحمل مصطلح «الخصوصية الثقافية» كلمتين، تمثل كل منهما مصطلحا بذاته، لذا؛ سنحاول تفكيك المصطلح الكبير إلى مصطلحين ثم نحاول تعريف كل منهما على حدة، وبتعريف المصطلحين يبدو لنا جليًا فى نهاية الأمر معنى المصطلح الأساسى الكبير «الخصوصية الثقافية».

وحينما نبدأ بتعريف مصطلح «الخصوصية» فإنه يمكن القول بأنه يعنى التمايز عن الآخر والاتصاف بملامح ذاتية تختلف عنه. وعلى المستوى القيمى، فإنه يعنى الوعى بالذات وحقيقتها الوجودية وإدراك تميزها وحدودها الزمانية والمكانية ورسالتها الأخلاقية وما يرتبط بها من دلالات سياسية واقتصادية واجتماعية. وبذلك، تكون الخصوصية مزيجا من موقف وجدانى وعقلانى فى نفس الوقت.

وبهذا المعنى فإن «الخصوصية» ليست مفهوما محليا بل إن المفهوم نفسه عالمى. فكل جماعة متقفة لها رؤيتها الذاتية لخصوصيتها. فاليمين المحافظ فى الولايات المتحدة على سبيل المثال يؤكد على التفرد الأمريكى uniqueness بسبب القيم الأمريكية American values ويعتبره سببا للقوة وللدور الذى ينبغى أن تضطلع به الولايات المتحدة فى قيادة العالم الحر. فعند هؤلاء، العالم بدون الولايات المتحدة، هو

عالم أكثر فوضى، وأقل ديمقراطية، وأقل نموا. فأمريكا هى أول ديمقراطية مستقرة فى العالم وهى الضمان الأول لاستمرارها[1].

ويمكن القول إن تعريف الخصوصية الثقافية قد ظل قرين الاستخدام السياسى والأيديولوجى من قبل النخب التى تتبنى المفهوم، وكلاهما يحدد السلوك الذى هو فى النهاية موضوع المؤشرات. وفى ظل تباين الخصوصيات التى تتبناها النخب المختلفة يكون البديل الوحيد لإيجاد مؤشرات موضوعية للمفهوم أن تكون هذه المؤشرات شديدة العمومية بحيث يمكن أن تتسع لاستيعاب الخصوصيات الثقافية المحتملة. فلا يستقيم وضع مؤشرات لمفهوم الخصوصية إلا إذا وضعناه مع قرينه وهو «الثقافية».

ودونما خوض فى تأصيل فكرى معمق يمكن الإشارة فى عجالة إلى أن هناك مدرستين استخدمتا مفهوم الثقافة تحليلياً وأمبريقياً.

(أ) مدرسة القيم / الإجابات المشتركة:

حيث عرفها البعض على أنها «المحتوى الأخلاقى والفكرى والجمالى الذى يوجه السلوك الفردى ويحدد الفعل الاجتماعى المشترك، لمجموعة سكانية محددة»[2]. وبهذا المنطق تكون الثقافة هى

(1) Huntington, Samuel. 1996. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York: Simon and Schuster.
Bush, George W. 2003. Freedom and the Future. Speech at the American Enterprise Institute's annual dinner., February 27, 2003.
وانظر كذلك: سمير مرقس، الإمبراطورية الأمريكية، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٣. وناعوم تشومسكى، السيطرة على الإعلام، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٥.

(٢) لؤى صافى، المثقف والنهضة، الاجتهاد، العدد ٥٢/٥٣، خريف وشتاء ٢٠٠١-٢٠٠٢.



القيم المشتركة التى تجعلنا نميز بين «ثقافة عربية، هندية، صينية وغربية[٣]». بيد أن هذه القراءة للثقافة تقف عاجزة عن تفسير أسباب التمايز داخل الثقافة الواحدة. فالثقافة العربية لا تبدو واحدة إلا إذا أغفلنا التفاوتات الملحوظة بين القيم الفرعية السائدة فى السودان على سبيل المثال مقارنة بتونس وتلك الشائعة فى اليمن أو سوريا، وكان هذا العجز عن تفسير التنوع داخل الوحدة هوالدافع للتفكير فى الثقافة على أنها اهتمامات مشتركة أكثر منها قيماً مشتركة.

(ب) مدرسة القضايا / الأسئلة المشتركة:

وترى هذه المدرسة أن انتماء مجموعة من الأفراد لثقافة ما لا ترجع لتشابه القيم التى يتبناها مجتمع ما وإنما لتشابه القضايا التى يعتبرها جل أفراد هذا المجتمع أولى باهتمامه وتقديره. فالمجتمع الغربى تسوده قضايا أو أسئلة أولى بالتقديم من وجهة نظر معظم المواطنين فى الغرب. ولكن يقف أمامها المواطنون الغربيون بإجابات متنوعة. فمثلا الثقافة الشعبية للمجتمع الأمريكى تركزت خلال الخمسين عاما الماضية على الاهتمام بعدد من القضايا التى يضعها على قمة أولياته وهى القيم التى سميت قيم ما بعد الحداثة[٤] مثل حق الإجهاض، حقوق المثليين جنسيا، وحقوق الأقليات العرقية، بيد أنه من المستحيل الادعاء بوجود إجماع بين المواطنين الأمريكيين بشأن هذه القضايا بل العكس هو الصحيح. إذن فالأمريكيون ينتمون لنفس الثقافة ليس لأنهم يتبنون

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢٩.

(4) Inglehart, Ronald. 1990. Culture Shift in Advanced Industrial Society. Princeton: Princeton University Press.

نفس الإجابات أو القيم ولكن لأنهم معنيون بنفس الأسئلة والتحديات، وحين يستجيبون لهذه التحديات فإنهم ينقسمون إلى ثقافات فرعية وفقا للقيم التى يتبنونها. فالمحافظون أميل إلى رفض حق الإجهاض أو التوسع فى حقوق الشواذ أو منح معاملة تفضيلية للأقليات إلا فى أضيق الحدود، وهو عكس الثقافة الفرعية لليبراليين.

فى هذا الإطار قد تلجأ بعض النخب الفكرية والسياسية إلى حصر الخصوصية الثقافية فى أى من المعنيين. فالذين يتحدثون عن انتماء الأقليات المسيحية للحضارة الإسلامية على سبيل المثال، هم فى واقع الأمر يستبطنون التعريف الثانى للثقافة على أنها قاسم مشترك من الاهتمامات والتحديات وليس على أنها قاسم مشترك من القيم والعقائد. وكذلك الذين يتحدثون عن قصر الحضارة الإسلامية على المسلمين المؤمنين بالعقيدة بعد استبعاد العلمانيين وغير المسلمين فهو يستبطن تعريفا للثقافة يحصرها فى ذلك القاسم المشترك من القيم والعقائد. وعلى هذا فإن مفهوم الثقافة السياسية يقوم على وصف ظاهرة تتغير بشكل بطيء على مدى زمنى طويل، فى حين يظل مفهوم الخصوصية الثقافية ثابتا لأنه بحكم التحديد يعبر عن عناصر التمايز الثابتة فى الثقافة.

عناصر مفهوم الخصوصية الثقافية:

يمكن وضع العديد من المؤشرات التى يتكون منها مفهوم «الخصوصية الثقافية» ، غير أننا فى هذا المقام نركز على خمسة من تلك العناصر فقط بوصفهاعناصر أولية يتكون منها مفهوم الخصوصية

الثقافية. ويمكن صياغة تلك العناصر فى شكل تساؤلات على النحو التالى[٥]:

١. من نحن؟ سؤال الهوية.

٢. ماذا نملك؟ سؤال التراث.

٣. ماذا نفقد نحن ويملكه غيرنا؟ سؤال الواقع.

٤. ما الذى نضحى به إذا استوردنا ما نحتاجه من غيرنا؟ سؤال الفرصة البديلة.

٥. ما تأثير هذا الاستيراد على سؤال الهوية؟ سؤال المستقبل.

وكما هو واضح فإن هذه الأسئلة من العمومية بحيث يمكن أن يستخدمها كل باحث أو يطوعها على النحو الذى يتناسب مع محوره أو قضيته الأساسية موضع الدراسة.

(١) سؤال الهوية:

يبدو سؤال الهوية «من نحن؟» سؤالاً غريباً؛ إذ كيف لشخص ما ألا يعرف نفسه، وكيف لجماعة ما ألا تعرف من هى!! لكن السؤال على رغم بساطته وانحصاره فى كلمتين لا تتجاوزان الأحرف الخمسة، فإنه من الأسئلة الكبرى التى تأخذ جهداً كبيراً من أهل العلم، بل إن هذا السؤال هو من الأسئلة التى هددت استقرار دول ونشبت من أجل الإجابة عليها حروب طاحنة؛ لأنه سؤال الهوية الذى يحدد انتماء

(٥) د. سيف الدين عبد الفتاح، محاضرات فى النظرية السياسية لطلاب السنة الثالثة بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٢.

الجماعة وشبكة مصالحها وعلاقاتها، ومن هم أعداؤها وأصدقاؤها... إلخ، ومن ثم فهو من أسئلة الحياة الكبرى التى لا بد من الإجابة عليها بوضوح؛ لأن له ما بعده فى السياسة والحركة.

وتجدر الإشارة إلى أن سؤال الهوية أو «من نحن؟» ليس همًّا أو شغلا يختص به المسلمون والعرب أو الشرقيون فقط؛ ولكنه سؤال يؤرق غالبية المجتمعات العالمية؛ حتى إن كاتبا مرموقا مثل «طارق رمضان» وضع الإساءة التى وجهها البابا بنديكيت السادس عشر ضمن محاولات البابا لصياغة الهوية أو الخصوصية الأوربية؛ أى الإجابة على سؤال «من نحن؟»؛ إذ حاول البابا أن يختزل الهوية الأوربية فى العقل اليونانى وفى الروح المسيحية نافيا ما عداها من مؤثرات، وهو ما استتبع هجومه على الإسلام أو تحديد الطرف المستبعد من تشكيل الهوية[٦].

ويقودنا الحديث عن «نحن» إلى الحديث عن «الآخر» ومعرفة العلاقة بين «نحن» وهذا «الآخر». وفى هذا السياق، يرى المفكر العربى محمد عابد الجابرى أن مفهوم «نحن والآخر» أو «الأنا والآخر» ينتمى فى الأصل إلى الفكر الأوربى، حيث إن الفلسفة الأوربية الحديثة هى ـ أساسًا ـ فلسفة «الأنا» أو «الذات»، الإنسان ذات فى مقابل العالم الذى هو موضوع لها. والفكرة المؤسسة لفلسفة «الذات» هذه هى كوجيتو ديكارت: الشهير «أنا أفكر إذن أنا موجود»، وهذا يقتضى أن وجود الأنا سابق ومستقل عن وجود العالم

(٦) معتز عبد الفتاح، قراءة فى مؤشرات مفهوم الخصوصية الثقافية، ورقة مقدمة لمؤتمر حول موضوع : الخصوصية الثقافية، برنامج حوار الحضارات، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، سبتمبر ٢٠٠٦ .



وعن أى وجود آخر . ومن هنا كان كل وجود غير وجود الأنا هو آخر بالنسبة لها ، وبالتالى فعلاقة التغاير هى علاقة بين الأنا والآخر ابتداء ، سواء كان هذا الآخر هو الأشياء المادية المحسوسة التى يتوقف وجودها على يقينه بوجودها ، أو كان الشيطان الذى افترض أنه قد يكون هو الذى ضلله فصار يشك فى كل شىء ، أو كان هو الله الذى اطمأن هذا الفيلسوف إليه أخيرًا باعتبار أنه لا يمكن أن يضلله -لكون فكرة الله فى ذهنه تشير إلى كائن منزه عن الخداع والتضليل- ومن ثم جعله ضامنًا ليقينه ذاك . وبعبارة عامة ، فإن الشبكة التى يرى العقل الأوربى العالم من خلالها وبواسطتها شبكة تهيمن فيها علاقة أساسية هى علاقة الأنا والآخر ، لا علاقة آخر بآخر .

وبتتبع فكرة الآخر فى الفكر الأوربى ـ الذى يتمحور كله حول هذه الفكرة ـ من ديكارت إلى هيجل وماركس ثم إلى سارتر إلى الذين جاءوا من بعده ، نقرأ فى قواميس الفكر الأوربى ومصطلحاته الفلسفية ما يلى: الآخر: أحد المفاهيم الأساسية للفكر الأوربى ، ويقال فى مقابل الذات أو الأنا. أما هذه الأخيرة (الذات) فلا معنى لها سوى أنها المقابل ، للآخر تقابُلَ تعارض وتضاد ، أو أنها المطابق لنفسه المعبر عنه الهوية وهو ما نترجمه اليوم بلفظ «الهوية» أو «العينية» ، أى كون الشىء هو هو: عين نفسه. وإذن فالغيرية فى الفكر الأوربى مقولة أساسية مثلها مثل مقولة الهوية. ومما له دلالة فى هذا الصدد أن كلمة الغيرية ذات علاقة اشتقاقية. ومعنى ذلك أن مفهوم «الغيرية» فى الفكر الأوربى ينطوى على السلب والنفى. بعبارة أخرى ، يمكن القول إن ما يؤسس مفهوم الغيرية فى الفكر الأوربى ليس مطلق

الاختلاف، كما هو الحال فى الفكر العربى، بل الغيرية فى الفكر الأوربى مقولة تؤسسها فكرة «السلب» أو النفى، فـ «الأنا» لا يفهم إلا بوصفه سلبا، أو نفيا، لـلآخر.

وغنى عن البيان القول إن لفظ «الأنا» فى العربية المعاصرة إنما هو ترجمة لأداء معنى بالفرنسية وبالإنجليزية وبالألمانية. وكلمة لاتينية تدل على ما تدل عليه كلمة «ذات» فى اللغة العربية حينما يقصد بها الشخص المتكلم. ومن هذه الكلمة اشتقت مصطلحات أخرى مثل «التمركز حول الذات»، ومنها أيضا معنى «الأنانية» فى الاستعمال اللغوى العام، أما فى الاصطلاح الفلسفى فالكلمة تدل على المذهب الفلسفى الذى يعتبر وجود الكائنات الأخرى، غير «الأنا»، وجودا وهميا، أو موضوع شك على الأقل. ومن هنا ظهرت المذاهب الفلسفية المثالية التى لا تعترف بأى وجود آخر غير تمثلات الأنا، فالعالم من وجهة نظرها هو ما تتمثله وتتصوره وليس هناك وجود آخر.

ويقول الفيلسوف اللاهوتى العالم الفرنسى، بليز باسكال: للـ «أنا» خاصيتان، فمن جهة هو فى ذاته غير عادل من حيث إنه يجعل من نفسه مركزا لكل شىء، ومن جهة أخرى هو مضايق للآخرين من حيث إنه يريد استعبادهم؛ ذلك لأن كل «أنا» هو عدو، ويريد أن يكون المسيطر على الكل.

من هنا يتضح أن مفهوم «الأنا» مبنى على السيطرة، سيطرة الذات على ما تتخذه موضوعًا لها، سواء كان هذا الموضوع أشياء الطبيعة أو أناسًا آخرين.

من خلال هذا التصور لـ «الأنا» كمبدأ للسيطرة يتحدد موقع «الآخر» ودلالته ووظيفته فى الفكر الأوربى، أى بوصفه موضوعًا للسيطرة أو عدوًا، أو بوصفه قنطرة تتعرف الذات من خلاله على نفسها. وفى هذا الصدد يقول سارتر: «أنا فى حاجة إلى توسط الآخر لأكون ما أنا عليه»(٧).

وقد طرح المفكر المصرى نصر حامد أبو زيد، فى هذا السياق، مجموعة من الأفكار التى تحتاج إلى نقاش؛ فى مقدمتها علاقة الدين بالهوية؛ حيث رأى أن البعض اختزل الهوية فى الدين؛ أى إن ميلاد الهوية ارتبط بنزول الوحى أما ما سبقه فهو فى نطاق الجاهلية، ورأى أن هذا الاختزال يجعل مفهوم الهوية ثابتًا غير قابل للتطور أو الإضافة أو الحذف من خلال الفعل الاجتماعى، وربما ما يطرحه «أبو زيد» يتفق مع رؤيته الفكرية تجاه مسألة الدين والإسلام التى أثارت قدرًا من الجدل فى مصر فى فترة من الفترات، لكن لا يخلو طرحه من أهمية فى أن سؤال الهوية يحتاج إلى مناقشة جادة وحقيقية.

ويرى أبو زيد أن سؤال الهوية ربما يعكس نوعًا من القلق، قلق الذوبان فى الآخر الغربى الذى يهيمن على حركة التاريخ منذ عدة قرون، أو أن تكون الهوية حالة تنسب إلى الماضى، إضافة إلى أنه سؤال يحيل إلى عشرات من الأسئلة الفرعية، ومن ثم فسؤال الهوية ليس مصطنعا والانشغال به ليس مضيعة للوقت، أو أنه يقود إلى مجموعة من الفخاخ الخارجية. لذا؛ فسؤال الهوية لا يمكن حصره فى

(٧) محمد عابد الجابرى، الأنا والآخر ما معنى هذا المفهوم؟، موقع إسلام أون لاين، ٢٢-٩-٢٠٠٦.

مقولات ثابتة، وطرح فكرة أن «تكون المواطنة لا العقيدة فى العروة الوثقى للاجتماع»، وهو بذلك يرفع الاعتبار المدنى على الاعتبار الدينى؛ لأن حصر الهوية فى الدين -حسب رأيه- يجعلها تامة الصنع مكتملة الملامح.

ويرى أنه من الضرورى وضع مشكل الهوية فى أولويات الثقافة العربية، وتحرير المصطلح من سجن التعصب والتوظيف الأيديولوجى؛ فسؤال الهوية تعبير عن أزمة فكرية واجتماعية. وانطلق من هذا الطرح ليؤكد وجود مجموعة من الإشكاليات التى من الضرورى التعامل معها لإيجاد مخرج من سؤال الهوية ومنها، لماذا ظل المشروع الفكرى النهضوى العربى متعثرًا؟ وما عوائق هذا التعثر؟

واعتبر أن ما يسمى بالحروب الصليبية التى امتدت من القرن العاشر حتى القرن الحادى والعشرين كانت محملة بحمولات أيديولوجية؛ حيث تعتبر الحروب التى وقعت فى المنطقة مثل ١٩٥٦ و١٩٦٧ امتدادًا للحروب الصليبية، وأن الاستعمار كان محملاً بحمولة دينية أيديولوجية، ولعل هذا ما جعل الهوية فى المنطقة العربية والإسلامية يتم اختزالها فى بُعْد الدين؛ حيث ساهمت الأطماع وكذا العدوان الغربى فى تنمية العداء فى الوعى الجمعى الإسلامى، وهو -حسب قوله- ما سجن العالم الإسلامى فى سجن «هوية» ذات بعد واحد.

وكان المأزق الذى واجهه الخطاب الإسلامى هو مسألة الاندماج فى الحضارة المعاصرة؛ حيث إن مشروع التحديث فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر أدى إلى انقسام فى مشروع النهضة إلى مشروعين:



الأول: يعتمد المرجعية الحداثية، ويقوم على الفصل التام بين الدينى والدنيوى.

الثانى: يقوم على المرجعية الإسلامية التى تقبل منجزات الحضارة الغربية، وتزعَّم هذا الاتجاه الإمام محمد عبده، ورأى أن التحدى الذى واجهه المشروع النهضوى فى بدايته هو نفسه الذى يواجه مشاريع النهضة الحالية؛ حيث إن مشكلة العالم الإسلامى نابعة من سياق ظروفه وذاته بغض النظر عن التحدى الغربى، لكن الاستجابات الحالية لا تأخذ سمة الفعل بل رد الفعل المشوه الذى يشوه بنية الوعى.

وخرج أبو زيد من ذلك إلى أن التركيز على الدين كمكون أساسى وحاكم فى الهوية هو بمثابة ردة فعل للهجمات الغربية المتوالية على العالم الإسلامى، كما أن مشكلة التخلف فى العالم العربى - حسب رأيه - أفرزت نوعًا من القراءة ذات الطابع الانتقائى للنصوص الدينية سعت ألا توجد أى نوع من الارتباط الشرطى بين الدين والتخلف، وهو ما انعكس فى مسألة الهوية؛ حيث إن سؤال الهوية كان مرتبطًا بسؤال النهضة والإصلاح. ويؤكد أبو زيد فى هذا المضمار أن وعينا لا يتشكل بمعزل تام عن علاقتنا بالآخر ووعيه بذاته وبنا(٨).

أما الدكتور سيف الدين عبد الفتاح، فكان له هو الآخر إسهام فى هذا الموضوع حيث يتساءل: هل يمكن عزل الهوية عن محيطها؟، وللإجابة عن هذه الإشكالية كان هناك اتجاه يجعل الهوية مفهومًا جامدًا

(٨) نصر حامد أبو زيد، «الدين وسؤال الهوية»، مجلة سطور، عدد أكتوبر ٢٠٠٦.



منعزلاً عن محيطه الداخلى والخارجى، واتجاه آخر يبدد الهوية ويحولها إلى حالة غازية أو سائلة.

ومن هنا برزت أهمية البحث فى إشكالية الثابت والمتحول فى الهوية؛ فالهوية فيض متجدد لا يمنعه ثبات نواته من إمكانية التفاعل مع الواقع المتغير، وبذلك تظل الهوية مشروعا تحت التأسيس، وليست هناك نقطة ما يكتمل عندها إنجازها، كما أن تحقيقها على نحو تام ليس ممكنا، ووفقًا لذلك فالهوية تحتاج إلى تجديد مستمر.

ويؤكد د.سيف أن دخول أمة ما فى مرحلة التراجع الحضارى سوف يقود إلى الكف عن تجديد الهوية، أو إعادة إنتاجها، وسيحولها إلى أشياء يتم تلقينها للناس دون أن تدفع أو ترفع أو تجمع شيئا، وفى هذه الحالة تتحول إلى عبء على الذاكرة.

أما «فاقد الهوية» فسيتحول إلى عالة معرفية ووجودية، ومن ثم فالتضحية بالهوية من أجل الوجود والاستمرار هو أمر باطل؛ حيث إن الهوية والوجود متلازمان؛ فالانتقال من موقع «الذات» إلى موقع «الآخر» لا يتم إلا بالتضحية بالوجود، ومن هنا فالهوية هى قوة الممانعة ضد قوى الاستلاب من الآخر، والواجب أن تقوم العلاقة بين الهويات على أساس من التكافؤ؛ ولذا كان طبيعيا أن تستفز الهوية كل إمكاناتها عند التحدى والمواجهة. ورأى سيف أن من يفترض الثبات المطلق فى الهوية يخلط بين المعنى المنطقى للهوية والمعنى الفلسفى؛ فالموجود كلما ارتقى فى درجات الوجود طور هويته وانتقل من درجة إلى أخرى. وحذر د.سيف مما أسماه «سرطان الهوية» وهى الحالة



التى يتم فيها التنازع والاستبعاد بين الهويات والرغبة فى هيمنة رؤية على أخرى؛ حيث إن هذا التنازع يهجم على الخلايا الحية فى الأمة والدولة والمجتمع.

وشبه أزمة الهوية بـ «الفتنة الثقافية» التى تفقد الكيان القدرة على التمييز بين الصواب والخطأ، ومن هنا يجب ألا يكون الحوار حول مسألة الهوية هو حوار مناسبات أو أزمات أو مناوشات، وحذر من الحوارات التى لا يترتب عليها خيارات حضارية، وطرح مفهوم «الهوية القاعدية» التى تعد حركة تنشئة شاملة للمجتمع، وهو ما يستدعى البعد عن نزيف الهوية، وأن تكون هناك تربية على الهوية، وأن تترجم الهوية إلى حركة فاعلة، وأن تسود فى المجتمع ثقافة السفينة على قاعدة المشترك والمصير، ومن ثم فلا خيار أمام أى مجتمع إلا بين الهوية أو الهاوية(٩).

وينتظر من كل قائد رأى أو فاعل سياسى، حسب د. سيف، أن يكون له تصور، معلن أو ضمنى، بشأن طبيعة القاسم المشترك الأعظم بين من يتوجه لهم بالخطاب. فالقوميون العرب جعلوا الدائرة العربية هى محور اهتمامهم وجعلوا الانتماء العربى فوق غيره من الانتماءات على أساس أن اللغة العربية هى الوعاء الأمثل للتفاعلات العربية البينية. وهم بهذا تخطوا حاجزى الدين والانتماء القطرى وجعلوهما هامشيين، بل ربما عقبتين، ضد الهوية الأصلية وهى الانتماء إلى العروبة. ووجه الإسلاميون خطابهم للأمة الإسلامية، بغض نظر عن انتماءاتها العرقية واللغوية

(٩) د. سيف الدين عبد الفتاح، «الحرب الحضارية.. بين الاقتتال على الهوية والقتل على الهوية»، مجلة سطور، عدد أكتوبر ٢٠٠٦.

والقطرية[10]، على أن المسلمين إخوة تربطهم رابطة العقيدة وتَجُبُّ ما عداها من انتماءات دونية. وهناك من تبنى خطابا قطريا من قبيل «مصر أولا»، أو «رابطة المواطنة تعلو فوق رابطة الدين... فالمسيحى المصرى أقرب إلى من المسلم الإندونيسى[11]». وهناك من رفع شعارات ثقافية ترتكز على المتغير الجيوسياسى بالنظر شمالاً (الانتماء المتوسطى)[12] أو جنوبًا (الانتماء الإفريقى) أو شرقًا (بتضمين البعدين الآسيوى والعالم ثالثى). وهناك من وجد هذه الانتماءات الفرعية متضافرةً كدوائر يعلو بعضها فوق بعض دون أن تجب أى منها الأخرى.

(٢) سؤال التراث:

حول الموقف من التراث وتأثير ذلك على الخصوصية الثقافية، تعددت الآراء وتنوعت، فهناك من وضع التراث موضع «الذات»

(١٠) لمزيد من التفاصيل فى هذه النقطة انظر: مجلة الاجتهاد، العدد ٥٢/٥٣، خريف وشتاء ٢٠٠١-٢٠٠٢.

وكذلك: سعيد إسماعيل صينى، مدخل إلى الرأى العام والمنظور الإسلامى، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٢).

وإبراهيم بشير الغويل، الديمقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان، المرجعية الغربية والمرجعية الإسلامية، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٩٩).

وأحمد المهدى عبد الحليم، الثقافة الإسلامية محور لمناهج التعليم: رؤية التعليم من منظور إسلامى، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٤).

(١١) مصطفى الفقى، فى حديث لبرنامج بعنوان «ملف خاص»، برنامج أذاعه التليفزيون المصرى، القناة الأولى، ٢٢ أكتوبر ٢٠٠٥.

(١٢) انظر: الاتجاه ما بعد الحداثى للتعامل مع الثقافة العربية فى: على حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، (الدار البيضاء: المركز الثقافى العربى، ١٩٩٦).

فجعله فوق النقد لأن النقد للتراث عند هؤلاء يعد اعتداء على الهوية. وهناك من تعامل معه على أنه ذاكرة الأمة التى ينبغى أن تكون حاضرة حضور معمل للأفكار والدروس من قبيل: سامح عدوك ولكن لا تنس اسمه. وهناك من يضع التراث موضع الفرز والتمحيص فيفرق بين الدين والعرف، بين الشريعة والفقه، ثوابت الدين واجتهادات الفقهاء؛ فيحفظ للأولى قداستها ويضع الأخرى فى إطارها. وهناك من يرفض التراث جملة لأنه عبء ثقيل وعقبة كئود لابد من التخفف منها لأنه قد يعوق مسيرة المجتمع نحو الحداثة والمدنية.

(٣) سؤال الواقع:

عند مناقشة موضوع الخصوصية الثقافية، لا يمكن إغفال ملاحظة وتقويم الواقع الذى نعيشه، إذ لايقتصر الحديث عن الخصوصية على الماضى والمستقبل فقط وإنما يشمل الحاضر أيضًا. وتقف التيارات الفكرية المختلفة موقف المدافع أو الناقد للواقع الذى نعيشه. فأى مقارنة عابرة بين معدلات الأداء الرسمي والشعبى على الأصعدة الاقتصادية والسياسية والثقافية تكشف تراجعًا واضحًا وقصورًا شديدًا فى الوفاء بمتطلبات النهضة والتنمية. ومن هنا يكون السؤال الذى طرحه شكيب أرسلان بشأن: لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟ وسؤال برنارد لويس بشأن: ما الخطأ الذى حدث؟ والسؤال الذى طرحه مراد وهبة عن جرثومة التخلف، والسؤال الذى طرحه مالك بن نبى بشأن القابلية للاستعمار، والسؤال الذى طرحه عبد السلام فرج بشأن غياب فريضة الجهاد، والسؤال الذى طرحه فؤاد زكريا بشأن مأزق الشرع

والعقل. وعلى هذا يكون السؤال كيف تطرح هذه المعضلة فى ضوء الاعتراف بوجود خصوصية ثقافية؟

(٤) سؤال الفرصة البديلة:

يتحدث الاقتصاديون عن أن المشكلة الاقتصادية هى مشكلة ندرة واختيار وتضحية. فلا يمكن للإنسان ذى الحاجات المتعددة أن يحصل على كل ما يريد لأنه يواجه بندرة فى الموارد والبدائل. وعليه فهو يختار بديلاً دون آخر. وما دام قد اختار فقد ضحى. لأن الجمع بين البدائل كثيرًا ما يكون صعبًا. ومن هنا، فإن خطاب الخصوصية الثقافية يستدعى بالضرورة التطرق لمعضلة الاختيار بين البدائل والتضحية ببعضها. فما مدى استعداد العروبى لأن يقبل وحدة جهوية، إن حدثت، على حساب الوحدة الشاملة. وإلى أى مدى يقبل بديمقراطية قد تعنى رفض الشعوب للوحدة؟ وكذلك ما مدى استعداد الإسلاميين لديمقراطية تعنى رفض الحكم بشريعة الإسلام أو تعنى ترك الحكم لقوى علمانية؟ ما مدى استعداد القطريين لمعدلات نمو أعلى فى ظل الانسلاخ عن المحيط العربى والتعاون مع إسرائيل؟

من هنا نخلص إلى أن سؤال الفرصة البديلة يطرح قضية البدائل المتنافسة.

(٥) سؤال المستقبل:

هناك عملية تغذية استرجاعية ضرورية تحدث كرد فعل للإجابة عن الأسئلة الأربعة السابقة فى أى اتجاه كان. ومن هنا يكون على الباحث أن يناقش كيف ترتبط القضايا السابقة بعضها ببعض وكيف

تؤثر فى النهاية على سؤال الهوية الذى هو كما أسلفنا السؤال الحاكم للحديث عن الخصوصية الثقافية. فمن خلال مناقشة القضايا والمفاهيم التى تطرحها مثل هذه التساؤلات، التى تعد عناصر رئيسية لمفهوم الخصوصية الثقافية نستطيع فهم كل ما يتعلق بهذا المفهوم، ومن ثم تقديم إجابات وافية لكل ما يطرحه من تساؤلات بشأن ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا[١٣].

ثانيًا: السمات العامة للخصوصية الثقافية:

إذا كان من الصعب علينا الزعم بأن الخصوصيات الثقافية تتشابه أو تتماهى فيما بينها وذلك على اعتبار أن الخصوصية الثقافية لكل دولة أو جماعة لديها مكوناتها الخاصة والمنفردة التى تميزها عن غيرها، فإننا من جانب آخر نستطيع أن ندعى أن هناك سمات وملامح عامة يمكن أن تلتقى عندها الخصوصيات الثقافية المختلفة دون أن يعنى ذلك ذوبانها فى بعضها البعض. وسوف نسوق فيما يلى أبرز تلك السمات والملامح مع محاولة تطبيقها على الخصوصية الثقافية الإسلامية كنموذج أو مثال توضيحى.

- الارتباط بالميراث الحضارى:

لا يمكن بأى حال تصور أن القول بتمايز وتفرد الخصوصيات الثقافية يعنى تميزها أو تباعدها عن الميراث والمكون الحضارى للدولة أو الجماعة التى تعبر عنها . وفى هذا السياق، يرى المستشار طارق

(١٣) معتز عبد الفتاح، مرجع سابق.

البشرى أن الخصوصية الثقافية مكون أساسى فى الذات الحضارية الإسلامية، تفرز من جهة، لحمة داخلية كفيلة بلم شمل الملل والنحل والأعراق والأقوام والمذاهب والتيارات وسائر دوائر الانتماء الفرعية، كما تفرز من جهة أخرى، حدودًا، لا قيودًا، تمنع الذوبان فى الآخر أو التبعية له. وهذه الخصوصية تجد حقل إنباتها وإثباتها الأساسى فى أرض الإسلام عقيدة وشرعة، وحضارة وأمة، وتاريخًا وجغرافيا، وثقافة وعيشًا مشتركًا، وتحديات واحدة ربما كان أهمها التعرض الجماعى والمتشابه لخطر غزو الغرب، المغاير فى ثقافته ورؤيته لطبائع الأمور، لروح الشرق وريحه[١٤].

ـ الجاهزية للدفاع عن النفس:

تتمتع الخصوصية الثقافية بأدوات من التماسك والقوة الذاتية الكامنة التى تعينها على التصدى لأية محاولات خارجية للنيل منها أو طمس معالمها، وتحاول هذه الخصوصية الدفاع عن قسماتها ودورها فى مواجهة العولمة الزاحفة أو أية تيارات ثقافية مغايرة تسعى لفرض هيمنتها عليها. وبالتالى، تتجلى أهمية وضع أسس وضوابط وحدود للاتصال الحضارى والتواصل الثقافى مع العالم الخارجى من أجل الحفاظ على الخصوصية الثقافية، دون أن يقودنا هذا التنظيم لعملية

(١٤) للمزيد انظر: طارق البشرى، بين العروبة والإسلام، (القاهرة: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٥)، ص ص ١٠-١٥.
والبشرى، الحوار الإسلامى العلمانى، (القاهرة: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٥)، ص٢١.
د. عمار على حسن، خصوصيتنا الحضارية، جريدة البيان، ٢٠٠٦/٨/٩.

الحوار والتفاعل مع الآخر الثقافي إلى التشرنق حول الذات. وفي هذا الصدد، يوصي الدكتور عز الدين عمر بأربعة مقترحات من شأنها أن تساعد الخصوصية الثقافية الإسلامية على الانفتاح الناجح والمثمر على الثقافات العالمية الأخرى دون الرضوخ لإملاءات العولمة. أو الاستجابة لمغريات الآخر الثقافي وهي: حوار الثقافات لا صراع الثقافات، ثقافة الوسطية لا ثقافة الغلو، تصحيح الصورة الثقافية العربية الإسلامية في الغرب، اعتماد ثقافة الإلزامية(١٥).

ـ الجمع بين الثابت والمتغير:

تشير مكونات مفهوم «الخصوصية الثقافية» إلى سمة مهمة للخصوصية تتمثل في قدرتها على الجمع بين الثابت والمتغير؛ ومن ثم القابلية للتفاعل مع العوامل التاريخية ومع الخصوصيات أو الثقافات الأخرى الوافدة والمستجدة من جهة، مع الاحتفاظ بمعالمها الذاتية وروافدها التاريخية من جهة أخرى، ومن ثم فهي منفتحة لكن غير مستباحة. ويرى المستشار طارق البشري أن «الدين» وبالتحديد الإسلام، يمثل موقع القلب لخصوصيتنا الثقافية، وبالتالي فهي تميل إلى معنى «الثقافي» المشار إلى غلبته في كتابات الإسلاميين الحضاريين والذي يجعل الدين محور الثقافة والحضارة وإطارهما.

كما أن هذه الخصوصية تتسم بالوجدانية والفكرية والسلوكية معًا، وتجد لها مردودًا سياسيًا في بناء الكيان الجامع المعبر عنها، وفي هذا

(١٥) عز الدين عمر موسى، مستقبل الثقافة الإسلامية في الثقافة العربية الإسلامية أمن وهوية، (عمان، منتدى الفكر العربي، ٢٠٠٣)، ص ١٢٣.

السياق، يؤكد البشرى أن الإسلام كان فى البدء عقيدة، ورباطًا سياسيًا، وثقافة شاملة مستوعبة محيطة لمناحى التعبير والنشاط الذهنى وللنظم والسلوك الفردى والجماعى. هذه بداية لتاريخنا الحديث صحيحة من حيث الواقع التاريخى. وهى ينبغى أن تكون المسلّمة الأولى والمشرع الأول. ثمة عقيدة تقتضى الانتماء، وثمة كيان حضارى انبنى عبر السنين، وضم فى رحابته العديد من المدارس والنظم والقيم، ولا يزال بأصوله وكلياته منفتحا لجديد يصدر عنه. وهو بحسبانه كيانا حضاريا لجماعة ممتدة عبر التاريخ، يشكل هوية وشعورا بالانتماء والتجانس لهذه الجماعة، ومميزا لها عن غيرها. ومن ثم فهو الميزان وليس الموزون، فيما تأخذ الجماعة وما تدع، وهو معيار الحكم والاختيار وليس المحكوم ولا المختار[١٦].

- الاضطلاع بأدوار حضارية:

تتميز فكرة «الخصوصية الثقافية» بأنها داخلية وخارجية فى آن، وهذا من مؤشرات جامعيتها أو شموليتها، ولذلك نتائج مهمة، فالخصوصية الثقافية يمكن أن تكون عنوانا لبلد ما أو جماعة بشرية معينة وتكسبها طابعًا خاصًا مميزًا لها وشخصية حضارية منفردة دون سواها، ليس فقط فى محيطها البشرى أو الإقليمى الضيق وإنما أيضا على الصعيد العالمى الأرحب. ويتضح الأمر أكثر فى الوظائف أوالأدوار الأخرى التى يمكن أن تضطلع بها الخصوصية الثقافية،

(١٦) لمزيد من التفاصيل، انظر: طارق البشرى، ماهية المعاصرة، (القاهرة: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٥)، ص ١٠.

والتى يجملها المستشار طارق البشرى فى أنها تمثّل الذات والوعى بها، وهى مهمة أولية لا يمكن أن يتحرك الفكر أو الفعل والتفاعل دون استيفائها، فمثلاً «عندما نتحدث عن العصرى والمعاصر فإنما يتعين علينا أولا أن نحدد من نحن، وأننا لا نستطيع أن نحدد «عصرنا» غير منسوب لما ندرك أنه هويتنا، فالعصر مضاف وضمير المتكلمين، مضاف إليه. وكذلك عندما نقول «ماضينا» إنما نشير إلى زمان منسوب إلى قوم معينين، وهو يكتسب معناه من هذه النسبة. وعلى العكس من ذلك، من يُردْ أن يجعل إدراك الهوية تاليًا لإدراك العصر. ومن اعتماد الخصوصية جوهرًا أصيلاً فى الذات تتعين حقائق المفاهيم الحضارية الكبرى، وما يتفرع عنها من مفاهيم فرعية، وتتقرر القيم وتُحفظ، ويأخذ الشعور بالانتماء منطلقه ومنطقه، وتتبين الداخل إلى أغلب موضوعات الجدل الفكرى العام التى ينشغل بها الخطاب العربى[١٧]».

- وعاء يضم روافد مشتركة:

تتسم الخصوصية الثقافية بأنها بمثابة وعاء ثقافى أو حضارى يضم مجموعة من القيم والأفكار التى تستمد بدورها من حزمة من الروافد التى تغذى ذلك المكون الثقافى المعروف بالخصوصية الثقافية. وهذه الروافد تشمل العديد من العناصر المغذية ما بين الدينى، الثقافى، الفنى، السلوكى أو الأخلاقى، وكلها روافد وعناصر لا يمكن قصرها على طرف بعينه أو جهة محددة دون سواها. وإذا كان طارق

(١٧) المرجع السابق، ص٥٣.



البشرى قد جعل من الدين الإسلامى ركنا ركينا للخصوصية الثقافية الإسلامية، فإنه من الصعب أن نزعم بأن الخصوصية الثقافية الإسلامية أو العربية هى وليدة الرافد الدينى الإسلامى فقط دون سواه من الروافد الدينية أو الحضارية الأخرى التى أمدت العالم العربى والإسلامى بالكثير من القيم والمنجزات الحضارية والفكرية التى قام الإسلام بعد ذلك بهضمها واستيعابها وإعادة تطويعها بما يتلاءم وإسلامية المجتمعات التى دخلها.

وفى هذا السياق، يمكن القول إننا فى مصر على سبيل المثال عربٌ إلى درجةٍ بعيدةٍ ولكن ليس بشكلٍ مطلق، وإننا من أبناءِ شرق البحر المتوسط، لدرجةٍ بعيدةٍ ولكن ليس بشكلٍ مطلق، وإننا جزءٌ من الحضارةِ الإسلامية، لدرجةٍ بعيدةٍ ولكن ليس بشكلٍ مطلق، وإننا إلى جانبِ ذلك قد دخل فى تكويننا بشكل لا ينكر بعدٌ مصرى قديم وبعدٌ قبطى، وإن نتاج كل ذلك أن البعد العربى بعدٌ أصيل من أبعاد هويتنا، فأدبنا كله عربى. ولكن الأمر لا يصل إلى أن نكون عربًا فقط، ولا أدل على ذلك من البون الشاسع بين المصرى والموريتانى على سبيل المثال. وبالمثل، فإننا تأثرنا بشدة بموقعنا الجغرافى فى شرق البحر المتوسط، دون أن يؤدى ذلك لأن نكون صورة كربونية من الآخرين الذين يعيشون أيضًا فى شرق البحر المتوسط.

أما تأثرنا بالحضارةِ الإسلامية فمن العبثِ إنكاره، ولكن من العبثِ أيضًا القول بأننا – من حيث الهويةِ – مجرد «مسلمين» ولا شىء آخر. فإن المكون الإسلامى – على أهميته ووضوحه – مجرد بعد أساسى من

أبعادٍ أخرى. فالمصرى ليس صورةً من الإيرانى والباكستانى لمجرد الاشتراك فى البعد الإسلامى. ولا شك أن المكوناتِ الأساسية للشخصيةِ المصريةِ قد تأثرت بمصرَ القديمة، إذ إنه من غير العلمى والمنطقى إنكار أثر ثلاثين قرنًا وأكثر من التاريخ المصرى القديم، كما أن هذه المكونات قد تأثرت بالحقبةِ المسيحية، إذ إنه من المستحيل إنكار أثر ستة أو سبعة قرون من «مصرَ المسيحية» وهكذا، فإن هويتنا هى «هويةٌ مصرية» تدخل الأبعادُ العربية والبحر متوسطية والإسلامية والمصرية القديمة والمسيحية فى صناعةِ وصياغةِ مادتها الأساسية بما يعنى الاتفاق، إلى حدٍ ما، مع المشتركين فى تلك الأبعاد دون أن نصل لحد الذوبان فى تيارٍ واحدٍ من هذه التيارات. وليس فى ذلك أى عيبٍ أو خطأ لأن ذلك هو محصولُ وثمرةُ التاريخ والجغرافيا وهو محصول حتمى وثمرة من غير المنطق إنكارها.

وباختصار، فإن كل مصرى يحمل من «الطبقات» المكونة لهويته آلاف الرقائق التى تنتسب لكلِ الأبعادِ المذكورة آنفًا: العربية، المتوسطية، الإسلامية، المصريةَ القديمة والمسيحية، وإن اختلافَ درجاتِ وجودِ كل نوع من هذه الرقائق لا ينفى قدر «التركيبية» فى الهويةِ المصرية، ولا يمكن أن يمنح رقيقة ما تميزا أو هيمنة على باقى الرقائق بالشكل الذى ينسب إليه الصورة النهائية لخصوصيتنا الثقافية[١٨].

(١٨) انظر فى ذلك، د. صوفى أبو طالب، أثر العولمة على الهوية الثقافية، ورقة مقدمة للمؤتمر الحادى عشر للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية تحت عنوان: «نحو مشروع حضارى لنهضة العالم الإسلامى».

- القدرة على الصمود والبقاء:

ليست الخصوصيات الثقافية بالأمر العارض السطحى الذى يمكن أن يتماهى فى ثقافة أو حضارة أخرى بسهولة أو أن يذوب فى بوتقة ثقافية أخرى فيفقد ثوابته وأركانه ومن ثم تضيع ملامحه وتتبدد سماته المميزة . فخصوصيتنا العربية الإسلامية على سبيل المثال، لم تكن نتاج عوامل مؤقتة أو عابرة أو سطحية، وإنما هى نتاج جذور طويلة وبعيدة وضاربة فى الزمان والمكان. وبالتالى، فإن من يتصوّر أن تلك الهوية أو بتعبير آخر «الخصوصية» أو «الخصوصيات الثقافية» يمكن أن تزال أو تمحى أو تطمس بفعلِ مستجداتٍ هى من طبائعِ الزمن والتجديد يكون واهما. فالفهمَ الصائب لبنيةِ وتكوين الهوية أو الخصوصية الثقافية المصرية على سبيل المثال، يجعل المرء يدرك قدر «التركيب» وكثافة الطبقات المكونة لهذه الهوية ومدى اتصال كل ذلك بالزمان (المسيرة التاريخية) والمكان (حقائق الجغرافيا). وهو ما يجعل القول بإمكانية أن تقوم المعاملات الحديثة المفتوحة مع العالم الخارجى بكنسِ معالمِ خصوصياتنا الثقافية المكونة لهويتنا يبدو كمزاحٍ سخيفٍ لا أساس له من العلم والمنطق .

وإذا كان الكثيرون ينتابهم قلق من تداعيات التفاعل الواسع والمتعدد الجوانب مع العالم الخارجى فى ظل العولمة، فيجب التأكيد على أنه قد أضحى من طبائع ومعالم وثمار المرحلة التاريخية الحالية، وإذا كان هذا الانخراط مع الثقافات المغايرة يستدعى الحذر، فإنه يجب ألا يتفاقم الخوف من ضياع الخصوصيات الثقافية لنا وبالتالى ضياع الهوية أمام

خصوصيات ثقافية أخرى وافدة من العالم الأكثر تقدمًا وقوة وثراء، خاصة إذا كنا على يقين بأن خصوصياتنا الثقافية هي أعمقُ من أن تطمسها التعاملاتُ مع الخارج وأن جذورها عميقةٌ وضاربةٌ في تربةِ الزمانِ والمكانِ وأن «تعقدَ التركيبة» التي من مجملها تتكون خصوصياتُنا الثقافية يجعل القول بإمكانيةِ ضياعِ خصوصياتنا الثقافية وهما وسرابا.

ولنأخذ كمثال على ذلك أحوال اليابان وعددٍ من دول شرق آسيا التي تعاملت على أوسعِ نطاقٍ مع الحضارةِ الغربية بشقيها الأوربي والأمريكي وأخذت العديد من أنماطِ العملِ الصناعي والخدمي والتجاري من هذه الحضارةِ الغربيةِ ودخلت في تبادلاتٍ هائلةٍ معها، ومع ذلك فإن الخصوصيات الثقافية الآسيوية بقيت محتفظة بذاتها بل تم توظيف عددٍ كبيرٍ من هذه الخصوصيات الإيجابية لتصبح أداةَ تميّزٍ وتفوقٍ في تلك المعاملات والمبادلات الواسعة بين الآسيويين والأوربيين والأمريكيين. بل إن أثرَ هذا التعامل الواسع مع الآخرين لا يعدو أن يكون مجرد واحدٍ على ألفٍ من الخصوصيات الثقافية لتلك البلدان (رقيقة واحدة وافدة إلى جوار ألف رقيقة من الرقائق الأصلية)(١٩).

- غلبة الطابع الديناميكي:

إن الاعتقادَ بثباتِ أو إستاتيكية الخصوصيات الثقافية هو أمرٌ على أعلى درجاتِ الخطأ والاختلاف مع طبيعة مكوناتٍ ورقائقِ الخصوصية الثقافية. فرغم قولنا بأن هذه المكونات والرقائق ذات

(١٩) جريدة الأخبار، ١٣/٣/٢٠٠٠.

جذورٍ تاريخية بعيدةٍ فى الزمان والمكان ومتعددة الروافد وأنها تتصدى لمحاولات الهيمنة الخارجية ولديها قدرة على الصمود والبقاء، إلا أن ذلك لا يعنى أن تظل تلك الخصوصيات الثقافية أسيرة الجمود والثبات المرَضى. ذلك أن الخصوصيات الثقافية تتسم بالديناميكية والمرونة والقابلية للتطور واستيعاب كل جديد دون التأثير على تفردها ومكوناتها التى تميزها عما سواها.

فخصوصيتنا الثقافية ذات الطابع العربى الإسلامى على سبيل المثال، كانت ولا تزال فى عملية تغيير بطيئة مستمرة يحدثها واقعُ أن الزمان ومحتواه يتغيران، ولكنها عملية بطيئة وتستغرق أزمنة طويلة. ومعنى هذا الكلام أننا وإن كانت لنا خصوصيات ثقافية هى أساس هويتنا إلا أن الواقعَ يؤكد أن شكلَ وطبيعة وملامح هذه الخصوصيات اليوم فى مستهل القرن الحادى والعشرين تختلف عنها فى مستهل القرن التاسع عشر، وهى وتلك تختلفان عن شكل وطبيعة وملامح خصوصياتنا الثقافية فى مستهل القرن السادس عشر وهكذا دواليك.

ورغم أن الجو الثقافى العام فى مصر قد أصبح مؤخرا أسيرَ البعدِ الواحدِ فى أمورٍ عدة، إلا أننا نؤكد على أن خصوصيتنا الثقافية تعرف فى آن واحد طبيعتين، طبيعة الثبات أو ما يشبه الثبات، وطبيعة التغيّر الكمى البطىء الذى يؤدى إلى طريق التراكم لتغيّر كيفى بطىء أيضًا. فهناك ثبات أو شبه ثبات مع تغيير أو شبه تغيير فى آنٍ واحد، غير أن الغلبة تكون للطابع الديناميكى(٢٠).

(٢٠) د. صوفى أبو طالب، مرجع سابق.



ـ بعضها إيجابى وبعضها سلبى :

من غير العلمى أو المنطقى أن نعتقد أن الخصوصيات الثقافية لابد أن تحتوى بالضرورة على مكونات رشيدة أو قيم مثالية وخبرات تفاعلية إيجابية، فكل خصوصية ثقافية تعبر بشكل واضح وأمين عن منظومة الأفكار والقيم والسلوكيات التى تسود فى مجتمع ما أو جماعة بشرية بعينها، بكل ما تنطوى عليه تلك المنظومة من سلبيات أو إيجابيات.

وإذا كان المنتج الثقافى أو الفنى وكذا الأمثال الشعبية بمثابة مرآة من مرايا عديدة للخصوصيات الثقافية، فإن مراجعة مئات الأمثال الشعبية للعديد من الخصوصيات الثقافية حول العالم ـ ومن بينها خصوصيتنا العربية الإسلامية ـ تؤكد وجود معالم إيجابية وإلى جوارها معالمٌ أخرى سلبية، وهذا أمر منطقى فى ظلِ التجربةِ المصريةِ التاريخيةِ وما اعتراها من مراحل كان من الحتمى أن تنتج السلبى إلى جوار الإيجابى[٢١].

ثالثا: الخصوصية الثقافية لدى العرب والمسلمين:

تتعدد منابع الخصوصية الثقافية وروافدها، ففيها من الدين الكثير، وفيها أيضا من الفلكلور والتقاليد والأعراف السائدة، وما يمكن اعتبارها، أو ما هى بالفعل «ثقافة خاصة» مسألة واسعة، فيها من الأشياء المادية، بقدر ما فيها من المعانى والأفكار والتصورات والرموز. وقد بذل البحث العلمى ـ لاسيما فى مجال الأنثروبولوجيا والاجتماع ـ جهدًا فائقًا فى تناول كل هذا بفروعه وتفاصيله، موضحًا

(٢١) جريدة الأخبار، مرجع سابق.

نصيب الدين فيه. وأسهم الفقهاء وأصحاب الفتوى وأهل الذكر جنبا إلى جنب مع الباحثين والمفكرين والنقاد بمختلف ألوانهم ومشاربهم فى الجدل الذى دار ويدور حول ما هو ثقافى إسلامى، بدءًا بالأزياء والملابس وانتهاء بالأدب والفن.

وجاء الخطاب الفكرى الإسلامى المعاصر، فى تمسكه بالخصوصية الثقافية فى وجه عولمتها، خطابًا عامًّا، كغيره من الخطابات التى تصدت لهذه القضية وغيرها فى سياق الأخذ والرد بشأن ما يسمى «النظام الدولى الجديد»، ثم «العولمة» وأخيرًا ما نتج عن حدث ١١ سبتمبر ٢٠٠١. وهذه العمومية جعلت الخطاب الدينى فى هذه المرحلة أشبه بإعلان المواقف السريعة، بما يجعله قابلاً للتغير مع تطورات الأزمة المستمرة، ويبعده عن التأصيل والتعمق الفقهى والفلسفى، الذى ميز هذا الخطاب فى مراحل سابقة، وحول قضايا أخرى[٢٢].

وما يستحق إمعان النظر - نظرا للجدة والجدية والأهمية - هو رؤية هذا الخطاب للعولمة الثقافية مقابل خصوصيتها، فى المجمل والكلى أو فى الأصول والأسس، نظرًا لأن العولمة تعنى بالسياسة والاقتصاد مباشرة، وتعطيهما أولوية على الثقافة، والأخيرة إما أن تتحول إلى خادم للأهداف الاستراتيجية لقادة العولمة أو تأتى تابعًا لتحولات سياسية واقتصادية فى المجتمعات المحلية بفعل التأثير الكاسح للعولمة. وتفرض طبيعة الإسلام ذاته أن يكون له رؤية حيال العولمة الثقافية، وهذه مسألة يعترف بها المفكرون الغربيون أنفسهم فهاهو فيك جورج

(٢٢) عز الدين عمر موسى، مرجع سابق.

يقول: «الإسلام ليس دينا فقط بل طريقة للحياة أيضًا مما جعل عديدا من المسلمين يعتقدون أن ضغوط الحياة الغربية التى تنتقل إليهم من خلال شبكات الاتصال الثقافية الدولية تمثل تهديدا للإسلام». بل يفصل جون بيليس وستيف سميث فى تبيان ردود أفعال المسلمين الأولية على الثقافة الغربية التى حملتها العولمة بقولهما: «فى منطقة الشرق الأوسط جرى التأكيد مجددا على القيم الإسلامية، بصفتها ظاهرة جماهيرية، وسعت أنظمة الحكم الإسلامية فى المملكة العربية السعودية وإيران إلى استبعاد الأخبار والأفلام وأشرطة الفيديو الموسيقية من خلال حظر استقبال الإرسال التلفزيونى الفضائى. وبرزت مكانة المرأة فى المجتمع، وعلى الأخص قضية الحجاب، بصفتها رمزًا رئيسيًّا للإسلاميين، الذين يسعون لتعزيز مؤسسات المقاومة الثقافية، والسيطرة الاجتماعية».

لكن ردود الأفعال هذه ازدادت عمقا عقب حدث الحادى عشر من سبتمبر ومطالبة الولايات المتحدة الأميركية بتعديل مناهج التعليم الدينى، وبالتبعية تغيير الخطاب الإسلامى حيال الغرب، بالتوازى مع مطالبة بتعزيز التحول صوب الديمقراطية، بعد أن ربط التفكير الاستراتيجى الأمريكى بين الإرهاب والاستبداد، الأمر الذى قاد إلى نقاش وجدل عميقين حول الإصلاح بما فيه الإصلاح الثقافى، الذى لا يقتصر على تنظيم الهياكل والإجراءات، بل يمتد إلى مجال القيم ذاته. عند هذا الحد عاد جزء كبير من الحديث عن الخصوصية الثقافية والعولمة إلى مناقشة العموميات والمبادئ، حول القيم والنظم والعلاقة

مع الآخر والهوية، خاصة مع استمرار أمريكا فى طرح مشروعات محددة لإعادة صياغة المنطقة على أسس جديدة. وهنا وجدت قضية الخصوصية الثقافية نفسها موزعة على سبيلين: الأول، هو أنها باتت جزءا من المقاومة الشاملة لهذه المشروعات وتلك الاستراتيجيات ذات الطابع الاستعمارى، خاصة فى ظل إدراك مفكرى الإسلام وفقهائه لمآرب اليمين المسيحى المتصهين الذى وصل إلى سدة الحكم فى الولايات المتحدة. وهى مسألة متصلة منذ صدر الإسلام، ولا يمكن لمنصف أن يعزو ما ينتجه المتحمسون لهذا الاتجاه فى الوقت الراهن إلى مواكبة المشروعات الأمريكية، أو الانكسار أمامها[٢٣].

تعبر الثقافة عن خصوصية معينة، سواء عن جماعة أو شعب أو شعوب عدة، وهناك تداخل بين الثقافة العربية والثقافة الإسلامية من حيث إن الحضارة الإسلامية هى الإطار الأرحب لهما. وإذا كانت الثقافة الإسلامية تشير إلى أنها مؤسسة على ثوابت الإسلام وتوجهاته الحضارية[٢٤]، فإن الثقافة العربية تتداخل معها من خلال هذه التوجهات الحضارية ذات الأبعاد الإنسانية، ويكاد يجمع الدارسون على أن العامل الدينى الإسلامى لعب، ويلعب، دورًا أساسيًّا فى تكوين وبقاء الأمة العربية. وهو ما يزال فاعلاً فى الثقافة العربية فيعطيها خصوصية على مختلف الصعد الثقافية[٢٥].

(٢٣) لمزيد من التفاصيل حول تلك القضية انظر: عبد الله العروى، ثقافتنا فى ضوء التاريخ، (بيروت: المركز الثقافى العربى، ١٩٨٨).
(٢٤) د. صوفى أبو طالب، مرجع سابق.
(٢٥) المرجع السابق.

ـ تحديات أمام الخصوصية الثقافية للعرب والمسلمين :

إذا كنا قد أسلفنا القول بأن الخصوصيات الثقافية قابلة للمحو والذوبان إنما هو محض افتراء وليس له أساس من الصحة، وأن الخصوصية الثقافية للعرب والمسلمين لديها من القوة والعمق ما يعينها على مواجهة أى عدوان أو محاولة للهيمنة أو الطمس؛ فإن ذلك لا يعنى بالضرورة عدم وجود أخطار وتهديدات عديدة تحيط بتلك الخصوصية تستوجب التصدى لها والحكمة فى التعاطى معها حفاظا عليها . ومن أبرز تلك التهديدات:

- عقدة الخوف من الآخر:

لعل أبرز التحديات التى تحيط بالخصوصية العربية والإسلامية هو ذلك المتمثل فى سعى اتجاه واسع من المثقفين العرب والمسلمين إلى المبالغة فى تضخيم الأخطار التى تهدد خصوصيتنا الثقافية فى الوقت الذى نقلل من قيمة ميراثنا الثقافى والحضارى، وقدرته على التصدى لمحاولات طمسه والنيل منه. ومن ثم نبالغ فى تقدير الآثار السلبية للتفاعل والانخراط الثقافى والحضارى مع العالم الخارجى حتى صارت عقدة ثقافية وحضارية بالنسبة للكثيرين منا.

ولعل مقولة «الإنسان عدو ما يجهل» مقولة صحيحة وصائبة إلى أبعد الحدود وتفسر إلى حد كبير عقدة الخوف من التفاعل الثقافى والحضارى مع الآخر، وتنطبق هنا على الذين تمتلئ عقولُهم وقلوبُهم بالفزع الأسطورى من اندثار هويتنا وضياع خصوصياتنا الثقافية إذا ما انخرطنا فى تعاملاتٍ واسعةٍ مع العالم الخارجى على مختلف

الأصعدة الاقتصادية منها، السياسية والثقافية. فلو كان «المذعورون» من عواقب التعامل الواسع مع العالم الخارجى والذين يعيشون أسرى فكرة أن (الغزو الثقافى) يتربص بنا الدوائر وأن ثقافة الذئب تقف على أبوابنا لتنهش لحم هويتنا وثقافتنا وخصوصياتنا الثقافية، لو كان هؤلاء الذين يغلب عليهم الذعرُ والفزعُ من مغبةِ ذلك الانفتاح الثقافى على العالم على درايةٍ واسعةٍ بمفرداتِ كل خلفيةٍ من خلفياتنا الثقافية وعلى علمٍ واسعٍ بثقافاتِ الآخرين لما تكون لديهم شعورٌ بالدونية يجعلهم يتوهمون أنهم عرضةٌ لضياع الهوية ونسف الآخرين لمفرداتِ خصوصياتهم الثقافية.

إن الجهلَ يولد الشعور بالدونية (وقد يكون مظهر ذلك شعور زائف بالتميّز يُعبر عنه ليل نهار بمدح الذات) والشعور بالدونية يخلق تلك المخاوف الوهمية والهلوسات بأن الذئب (الآخر) يقف على حدودِنا بنيةٍ مبيتةٍ لطمس هويتنا ونسف خصوصياتنا الثقافية وإحلال خصوصيات ثقافية أخرى محلها عن طريق إطعامنا الهامبرجر وجعلنا نشرب الكوكاكولا. ولا أظن بأن هناك شعورًا بالدونية ممزوجًا بالسطحية وتبسيط الأمور مثل ذلك المجسد فى هذه الحالة من الهلع والجزع والفزع بلا أساس وبشكل يهين ذاتنا الحضارية والثقافية، إذ تكون نتيجة تصوراتهم الوهمية أن هذه الذات الحضارية والثقافية ضحلة ومهترئة وضعيفة لدرجةِ أنها قابلة للسحق والضياع عند أول تعاملاتٍ واسعةٍ مع الآخرين، وأنه لا سبيل للمحافظة عليها وصيانتها إلا بإقامةِ السدودِ والحدودِ بيننا وبين الثقافاتِ الأخرى لأننا معرضون للضياع عند فتحِ أولِ نافذة!!



ولا شك أنها حالةٌ تختلط فيها الهلوسةُ بالجهل مع الشعور بالدونية بشكل ينبغى أن نلفظه وبقوةٍ[٢٦].

وإذا كان «رعب» الخائفين على خصوصياتنا الثقافية من الزوالِ والانكسارِ أمام الخصوصيات الثقافية الوافدة يتمحور خوفه أساسًا من «أمركة» هويتنا، فإن الواجبَ يحتم أن نقف أمام هذه الجزئية مليًّا ونتساءل: هل حقًّا أن بوسع «الثقافة الأمريكية» أن تستأصل خصوصياتنا الثقافية وتحل محلها؟ سؤال قد يخيف البعض، أما أولئك الذين يعرفون أمريكا وتاريخها وخصوصياتها الثقافية فلا يملكون إلا السخرية من هذا الاحتمال الوهمى. فإذا كانت ثقافةُ بريطانيا العتيدة لم تمح خصوصيات الهند الثقافية رغم وجود بريطانيا قابعة على صدر الهند أربعة قرون، مع ما لبريطانيا من ثراءٍ فى الخصوصياتِ الثقافية، فهل تستطيع أمريكا التى لا تملك جزءًا على ألفِ جزءٍ من المحصول الثقافى البريطانى أن تمحو الخصوصيات غير الثقافية وتحل محلها الخصوصيات الثقافية الأمريكية؟! وهل يمكن أن يكون التخوف من ثقافة الهامبرجر والكوكاكولا والبيتزا تخوفًا جادًّا يستند إلى أسبابٍ قويةٍ؟ أم أنه أيضًا مزاحٌ سخيفٌ؟! إن أمريكا (وإسرائيل أيضًا فى هذا الشأن) دول تحتاج إلى قرونٍ قبل أن تكون لها هى نفسها خصوصيات ثقافية قوية يمكن لها أن تؤثر فى الخصوصياتِ الثقافيةِ للآخرين.

وإذا كان من المستحيل فى نظرنا أن تبتلع أمريكا الآخرين ثقافيًّا (لأنها لا تملك مؤهلات هذا الابتلاع ولأن الأمرَ أكثرُ تركيبًا وتعقيدًا من هذا

(٢٦) عبد الله العروى، مرجع سابق.

التصور الساذج والبسيط والذى يتجاهل حقائق «تركيبية» الخصوصية الثقافية المصرية) فإن نفسَ الأمرِ يُقال عن المرعوبين من ابتلاع الثقافة العبرية (أو العبرانية) لخصوصياتنا الثقافية. فالخصوصياتُ الثقافية المصرية نتيجة تواصل تاريخى وجغرافى لخمسين قرناً من الزمان. أما الخصوصياتُ الثقافية العبرية فهى من جهة محدودة الحجم للغاية (بحكم ضآلة أعداد اليهود فى العالم) كما أنها تعرضت لانقطاعات وتوقفات زمنية لا يمكن إنكار أثرها، ويكفى ما حدث للغة العبرية من ذبول وضمور ثم بعثٍ جديدٍ لا يمكن أن يكون بوسعه إخفاء أثر مراحل الذبول الطويلة. وإن المرء العارف بحقائق الأمور ليتساءل عن حجم (الأدب) و(الشعر) و(الفن) اليهودى والذى يظن البعض أنه قادر على ابتلاع خصوصياتنا الثقافية. إننا هنا بصدد «تل صغير» أمام «جبل هائل عملاق». وأغلب الظن أن أكثر ما يخشاه العبريون على أنفسهم هو أن يؤدى حدوثُ سلامٍ في المنطقةِ لاكتساحِ الثقافاتِ الأخرى المحيطة بهم لخصوصياتهم الثقافية التى لا يقل نصفها عن خصوصيات متعلقة بثقافةِ الجيتو، فإذا زال الجيتو زالت معه نصفُ الخصوصيات الثقافية العبرانية[٢٧].

ـ محاصرة اللغة العربية:

تعتبر اللغة من أهم مقومات الهوية الثقافية للأمم والشعوب. فهى أداة التعبير عن فكر الجماعة ونشاطها الاجتماعى، وتخلق تشابها فى التفكير بين المتحدثين بلغة واحدة. ولذلك كانت اللغة مرآة تعكس خصائص الجماعة وأخلاقها.

(٢٧) طارق البشرى، ماهية المعاصرة، مرجع سابق.



واللغة من أهم وسائل تحقيق الوحدة والتماسك فضلا عن الانسجام الاجتماعى بين أبناء الجماعة. فهى بمثابة الروح والقلب من حياة الأمم والشعوب. فعن طريق اللغة يتم التواصل بين الأجيال والحفاظ على التراث الثقافى للجماعة. وعن طريق اللغة ينمو التعاطف والتقارب بين المتحدثين بلغة واحدة مما يؤدى إلى تعاظم الشعور القومى. ولكل هذه الأسباب تظل الأمة محتفظة بكيانها مادامت حافظت على لغتها وثقافتها. أما الأمم التى تصطنع لغة غيرها فإنها- مع الزمن- تذوب فى كيان الأمة التى أخذت عنها وتفقد ذاتيتها بالتدريج. فاللغة- على حد تعبير الفيلسوف الألمانى هيردر- «تمثل روح الشعب. إن لغة الآباء والأجداد مخزن لكل ما للشعب من ذخائر الفكر والتقاليد والفلسفة والدين. إن قلب الشعب ينبض فى لغته. إن روح الشعب يكمن فى لغة الآباء والأجداد».

وقد انتشرت اللغة العربية بسرعة فائقة فى أعقاب الفتوحات الإسلامية، وارتبط انتشارها فى بادئ الأمر بانتشار الإسلام، فمن يعتنق الإسلام كان يتعلم اللغة العربية، فهى لغة القرآن الكريم والسنة النبوية، وبها يؤدى المسلم الشعائر الدينية. ومنذ القرن العاشر الميلادى أصبحت اللغة العربية لغة قومية فى كل البلاد العربية، كما أصبحت لغة التخاطب اليومية بين أبنائها، وحلت محل اللغات ذات الأصل السامى لدرجة أن الكتب الدينية ترجمت إلى العربية وأصبحت الشعائر الدينية لغير المسلمين تؤدى بالعربية. أما البلاد الإسلامية التى كانت تتحدث لغات غير سامية مثل فارس والهند والأندلس وبلاد آسيا الوسطى فإنها تعلمت اللغة العربية بجانب لغاتها الأصلية وكتبت لغاتها

بحروف عربية. وإبان ازدهار الحضارة العربية الإسلامية احتلت اللغة العربية مكانة الصدارة بين لغات العالم المتمدين؛ إذ أصبحت هى لغة العلم الدولية ولغة السياسة والتجارة الدولية، وهو دور شبيه بدور اللغة الإنجليزية فى الوقت الحالى، واللغة الفرنسية فى القرن الماضى، وظلت العربية محافظة على مكانتها الدولية حتى قامت أوربا- منذ بداية القرن الثالث عشر الميلادى- بترجمة المؤلفات العربية فى سائر فروع العلم والمعرفة إلى اللغة اللاتينية، وظلت اللغة العربية محافظة على مكانتها القومية حتى الآن، ومن ثم ظلت ركيزة أساسية للهوية الثقافية فى العالم الإسلامى.

ومن ناحية أخرى، ظلت اللغة العربية محافظة على مكانتها الدولية عدة قرون ثم أخذت فى الضعف بعد أن خيم الركود على الحضارة الإسلامية العربية منذ عصر النهضة الأوربية حتى الآن، ومع ذلك مازالت بعض مفردات اللغة العربية ظاهرة للعيان فى اللغات الأوربية المعاصرة. وفقدان اللغة العربية لمكانتها الدولية فى العلوم والسياسة والتجارة الدولية منذ القرن الرابع عشر الميلادى لم يصل إلى درجة القضاء عليها بل ظلت محافظة على مكانتها كلغة قومية للثقافة الإسلامية؛ لأنها لغة القرآن الكريم، وتذبذب مكانة اللغة العربية بين القوة والضعف يرجع إلى قوة الدول الإسلامية وضعفها(٢٨).

هذا، وترتبط قوة اللغة وانتشارها بقوة أهلها. فاللغة- على حد تعبير ابن حزم - «يسقط أكثرها وتبطل بسقوطها دولة أهلها أو دخول

(٢٨) تمام حسان، اللغة العربية والحداثة، مجلة فصول، المجلد الرابع، العدد الثالث، ١٩٨٤.

غيرهم عليهم فى أماكنهم، أو تنقلهم من ديارهم واختلاطهم بغيرهم. فإنما يفيد لغة الأمة وعلومها وأخبارها قوة دولتها ونشاط أهلها. وأما من تَلِفَتْ دولتهم، وغلب عليهم عدوهم، واشتغلوا بالخوف والحاجة والذل وخدمة أعدائهم فمضمون موت الخاطر، وربما كان ذلك لشتات لغتهم، ونسيان أنسابهم وأخبارهم، وبوار علومهم، هذا موجود بالمشاهدة ومعلوم بالفعل والضرورة»(٢٩).

ونستطيع إجمال المخاطر التى تواجه اللغة العربية فى ظل العولمة فيما يلى:

إشاعة اللغة العامية واستعمالها فى الكتابة والإذاعة ومناداة بعض المفكرين بكتابتها بحروف لاتينية والاعتماد على اللغات الأجنبية فى بعض فروع العلوم.

(أ) تعدد اللهجات:

تعددت لهجات اللغة العربية منذ القدم، واللهجة التى سادت الجزيرة العربية قبل الإسلام هى لهجة قريش، وبها أنزل القرآن الكريم، وهى الفصحى السائدة إلى الآن. ولا يقتصر الأمر على

(٢٩) ظاهرة انتشار العامية لم تفت قدامى المؤرخين وعلماء اللغة. فصاحب مروج الذهب يقرر أن المؤرخين يذكرون مع العجب أن يكون فى بغداد فى القرن الثالث الهجرى من يستطيع الكلام الصحيح من غير تكلف للإعراب بل كان ذلك له كالطبع. ومن ناحية أخرى وضع العلماء بعض المعاجم والكتب لدراسة اللغة العامية وما فيها من أخطاء نحوية ومنها كتاب «لحن العامة» لصاحبه الزبيدى الأندلسى المتوفى عام ٣٢٠هـ، وكتاب «ليس فى كلام العرب»، لابن خالويه المتوفى عام ٣٧٠هـ.

اختلاف اللهجات التى تنطق بها العربية الفصحى بل وصل الأمر إلى حد ظهور لهجات عامية دارجة بجانب الفصحى تحللت من قواعد الإعراب، وأصبحت مع انتشار الأمية، لغة التخاطب اليومية. وظهور اللهجات بنوعيها يرجع إلى تنائى البلاد التى تتكلم العربية وتباين طبيعتها الجغرافية فضلاً عن مخالطة العرب للأعاجم فى الماضى وللأوربيين والأمريكيين فى الحاضر.

وظاهرة تعدد اللهجات ظاهرة معروفة فى كل لغات العالم وإن كانت فى العربية أكثر منها فى اللغات الأخرى. وهذا التعدد لا ينال من وحدة اللغة العربية طالما كانت اللهجات مفهومة، فهى ظاهرة قديمة معروفة فى العصر الجاهلى وفى صدر الإسلام وما تلا ذلك من عصور.

(ب) شيوع اللحن وتغير الأساليب اللغوية:

اتخذ علماء اللغة العربية الفترة ما بين نزول القرآن الكريم وصدر الإسلام معيارا للحكم على سلامة اللغة ونقائها من اللحن والمؤثرات الخارجية ورفض ما حدث بعد ذلك من تطور لغوى الأمر الذى أدى إلى ثبات الفصحى وانتشار العامية. ومن هنا كانت أهمية حفظ القرآن أو أجزاء منه لضبط اللسان والتمرس على الأساليب اللغوية الصحيحة. وإهمال حفظ القرآن الكريم فى مراحل التعليم الأولى فضلا عن أن عدم الإلمام بالنحو والصرف أدى إلى تخريج أجيال لا تجيد اللغة العربية قراءة وكتابة. وازدادت أزمة اللغة العربية تفاقما بانتشار المعاهد العلمية الأجنبية من مدارس وجامعات فى البلاد الإسلامية بصورة لا نظير لها فى العالم. فهذه المعاهد لا تدرس اللغة العربية



أو تجعلها اختيارية، وتدرس المقررات التعليمية باللغات الأجنبية. وزاد الطين بلة انتشار اللحن والأخطاء اللغوية والأساليب اللغوية الدخيلة فى وسائل الإعلام الحديثة المرئية والمسموعة والمقروءة على حد سواء فضلا عن إذاعة ونشر صور المعرفة المختلفة باللغات الأجنبية. لذلك لم يكن غريبا أن تتصدى بعض الدول المتقدمة، مثل فرنسا لمحاربة هذه الظاهرة بإصدار قوانين تحرم استعمال اللغة الأجنبية فى بعض مجالات الفكر وفى بعض سبل الحياة اليومية(٣٠).

وكل العوائق سالفة الذكر ساعدت على انتشار العامية، ودفعت بعض المفكرين إلى تشجيع العامية واستبدال العامية بالفصحى، وهذا الاتجاه يتلاقى - عن غير قصد - مع أعداء الثقافة الإسلامية الذين يشجعون إحياء اللهجات العامية ونشرها كوسيلة فعالة لقطع صلة الأجيال الحالية بتراث الأمة وقطع التواصل بين الأجيال وإقامة حواجز لغوية بين أبناء الأمة الإسلامية إذ إن لكل إقليم لهجته العامية. وقد خرجت اللغة العربية منتصرة فى العراك بينها وبين اللهجات العامية ونجت من المصير الذى انتهت إليه اللغة اللاتينية. ويرجع ذلك لعدة أسباب أهمها أنها لغة القرآن الكريم وبها تؤدى كل الشعائر الدينية والعبادات، تراجع الأمية واتساع العلم بالفصحى، خصوبة اللغة العربية ووفرة مفرداتها وقابليتها للتطور فى الوقت الذى تفتقد فيه اللهجات العامية لأهم مقومات اللغة من حيث الضبط والإحكام مما يجعلها غير صالحة كلغة كتابة وأدب وعلم.

---

(٣٠) د. محمد حافظ دياب، التحليل الاجتماعى للغة، مجلة فصول، عدد إبريل، مايو، يونيو، ١٩٨٤.

وتبذل الدول الإسلامية، ومنها العربية بصفة خاصة- بعد الصحوة الإسلامية- جهودًا كبيرة فى النهوض باللغة العربية وأنشئوا لذلك العديد من الهيئات العلمية والأدبية وعلى رأسها مجامع اللغة العربية. كما تهتم أكثر الدول الإسلامية بتدريس اللغة العربية فى مناهج الدراسة بمعاهد التعليم. ولكن بعضها استبدل بالحروف العربية الحروف اللاتينية أو غيرها لكتابة لغاتها المحلية أو القومية. ومازال فريق من المفكرين فى هذه البلاد ينادى ويجاهد فى سبيل العودة للكتابة بالحروف العربية.

(جـ) استعمال اللغات الأجنبية فى بعض فروع العلوم:

نتج عن التخلف الحضارى للأمة الإسلامية منذ القرن الرابع عشر الميلادى أن انتقل مشعل الحضارة إلى غيرهم من أبناء أوربا وأمريكا وبقى المسلمون يعيشون فى ظل عزلة حضارية عما يجرى حولهم فى العالم حتى فوجئوا فى القرن التاسع عشر بالثورة الصناعية، وبالثورة العلمية فى التكنولوجيا فى النصف الثانى من القرن الحالى وبثورة المعلومات والاتصالات فى السنوات الأخيرة. وهذه الثورات حملت إلى العالم منجزات ومخترعات فى شتى فروع العلم والمعرفة، وظهرت معان جديدة ومصطلحات جديدة باللغات الأوربية يجهلها العالم الإسلامى. وفى ظل الاستعمار الأوربى للعالم الإسلامى فى القرن الماضى انتقلت منجزات الحضارة الأوربية إلى العالم الإسلامى وانبهر الناس بها وأقبلوا عليها برضاهم أو جبرا عنهم، وأنشأ الاستعمار مؤسسات اقتصادية وعلمية وتعليمية فى العالم الإسلامى على غرار ما



استحدثوه فى بلادهم، وأصبحت لغة التدريس فى معاهد العلم فى المدارس والجامعات باللغات الأجنبية، وجرى كثير من المصطلحات العلمية على ألسنة العلماء وخاصة الناس. واستتبع ذلك تفرنج الشريحة العليا من المجتمع الإسلامى سواء فى اللغة أم المأكل أم الملبس أم العادات والتقاليد. ولكن الجماهير ظلت بعيدة عن هذا التأثر.

وبعد استقلال البلاد الإسلامية وبالرغم من الصحوة الإسلامية ظلت الجامعات - بما فيها جامعة الأزهر والمعاهد العليا - تستخدم اللغات الأجنبية فى تدريس العلوم التجريبية كالطب والهندسة والطبيعة والكيمياء وارتبطت الجامعات الإسلامية بعجلة الثقافة الأجنبية فى التدريس والتأليف. وكانت حجة العلماء أن مفردات اللغة العربية قاصرة عن التعبير عن مبتكرات العلوم الحديثة فضلا عن أن التدريس والكتابة باللغات الأجنبية يبقى على الصلة العلمية بين العالم الإسلامى والبلاد الأوربية التى سبقتهم فى هذا المضمار حتى يفيدوا من التطور الذى تصيبه العلوم فى هذه البلاد. وهى حجة مردودة؛ فإن لنا فى أجدادنا أسوة. ألم يستطع المسلمون فى القرن الثامن الميلادى ترجمة سائر فروع العلوم والمعرفة التى خلفها الإغريق والسريان والهنود إلى اللغة العربية بما فى ذلك الفلسفة والمنطق والطب والرياضيات والفلك والهندسة... إلخ.

وكانت اللغة العربية قد خرجت لتوها من الصحراء لا تحوى مفرداتها من المصطلحات العلمية إلا ما لا يجاوز الجمل والفَرَس وأسماء بعض النجوم فى الفلك... إلخ.



وفى عصر ازدهار الحضارة الإسلامية ألم يتمكن العلماء من وضع المؤلفات بالعربية ومنهم الرازى فى علوم الطبيعة، وابن سينا وابن النفيس فى الطب، وابن رشد والفارابى والغزالى فى الفلسفة وابن الهيثم فى علوم الضوء، والبيروني والخوارزمى فى الرياضيات، والبتاني والفرغاني فى الفلك والمسعودى والإدريسى فى الجغرافيا. ، وجابر بن حيان والرازى فى الكيمياء، وابن البيطار فى الصيدلة. . . وقد ترجمت أكثر مؤلفات هؤلاء العلماء إلى اللاتينية، وظلت هذه الترجمة تدرس فى الجامعات الأوربية حتى القرن السابع عشر الميلادى. وما لنا نذهب بعيداً فعلماء الأدب والفلسفة والقانون قاموا منذ القرن الماضى بترجمة ما توصلت إليه الحضارة الأوربية فى العلوم الإنسانية ثم تجاوزوا ذلك إلى مرحلة الإبداع والابتكار باللغة العربية. وهل علماء العالم الإسلامى يعجزون عما يفعله الآن علماء البلاد الأوربية وغيرها من الذين يترجمون وينقلون عن البلاد المتقدمة إلى لغاتهم الوطنية وهى لغات فقيرة فى مفرداتها بالمقارنة باللغة العربية؟ وما فعلته اليابان الآن خير شاهد على صحة ما نقوله. فهى الآن تنقل عن الحضارة الغربية وتترجم إلى لغتها ثم تجاوزت ذلك إلى الابتكار والإبداع فى العلوم الحديثة.

إن تراجع اللغة العربية أمام اللغات الأجنبية، وبصفة خاصة اللغة الإنجليزية يفرض علينا ضرورة مضاعفة الجهود للنهوض باللغة العربية حتى تحتل مكاناً دولياً بجانب اللغات الأجنبية السائدة فى الدول المتقدمة. وذلك يقتضى من ناحية حسن تعليمها داخل العالم الإسلامى، وخاصة البلاد العربية، ويقتضى من ناحية ثانية محاولة اللحاق بركب التقدم العلمى والمشاركة فيما يتم من منجزات حضارية ويتطلب من

ناحية ثالثة سرعة تعريب المصطلحات العلمية الجديدة حتى تجد لها مكانا فى وسائل نقل المعلومات من إذاعة وتليفزيون وكمبيوتر وشبكات الإنترنت. وكل ذلك لا يعنى إلغاء تدريس اللغات الأوربية الكبرى مثل الإنجليزية والفرنسية وغيرهما بل يعنى الاقتصار على تدريسها كلغات أجنبية وليس تدريس المقررات العلمية بها. ومن هنا كان التعليم والتدريس هما مفتاح الدخول فى عصر العولمة بقدم ثابتة.

- طغيان المادية المفرطة:

تقوم الحضارة الغربية على الفصل بين الدين والدولة، وهو ما يعرف بالعلمانية، ففى هذه الحضارة لا تتدخل الدولة فى الأمور الدينية وتتركها كلية للكنيسة، وتنظر إلى الدين وما يقوم عليه من قيم أخلاقية وروحية واجتماعية على أنها علاقة بين الفرد وربه، كما أن الدولة لا تلتزم فى تصرفاتها بما يأمر به الدين. ومن هنا كانت المادة هى الإله المعبود والمنفعة الشخصية هى الهدف الأسمى ومعيار الصواب والخطأ ينبع من العقل البشرى وحده. وقد ترتب على ذلك انتشار كثير من القيم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية تتعارض مع ما تأمر به الديانة. والحال على العكس من ذلك تماماً فى الحضارة الإسلامية، فهى دين ودولة، فالدين ينظم أوجه النشاط الدنيوى والدينى معاً، والدولة والأفراد يلتزمون فى سلوكهم بما تأمر به الديانة. فالدين هو أحد المقومات الأساسية فى المجتمع الإسلامى.

وقد أفادت الحضارة الغربية من التقدم العلمى والتكنولوجى فى نشر ثقافتها المادية التى لا تعير الدين اهتماما. فكل وسائل الإعلام تبث وتذيع

ليل نهار الأفكار الغربية سواء فى صورة مقالات فى الصحف أو مسلسلات في الإذاعة والتليفزيون أو إعلانات عن منتجات وخدمات تقدمها للناس فى بلادها وفى البلاد الأخرى ومنها البلاد الإسلامية فضلا عما ينشر عن طريق الأقمار الصناعية وشبكات الإنترنت... وخطورة هذا الاتجاه تظهر فى المجال الخارجى والمجال الداخلى على سواء. ففى المجال الخارجى دأبت أجهزة الإعلام الغربية على الحط من قدرة الثقافة الإسلامية وتشويه صورتها فى نظر الناس فى الغرب، وتعرضها فى صورة حضارة متخلفة متعصبة تقوم على الإرهاب. أما عن المجال الداخلى فالصورة أكثر سوادًا، فأجهزة الإعلام الغربية تركز- بطريق مباشر أو غير مباشر- على أن ما حققه الغرب من تقدم علمى وتكنولوجى يرجع إلى ابتعاده عن الدين وأن تخلف البلاد الإسلامية وغيرها يرجع إلى تمسكها بالدين. وتزرع فى نفوس الناس عقدة الشعور بالنقص وفقدان الثقة بالذات وترسخ فى عقولهم ووجدانهم أن السير على درب السلف سمة تخلف وانحطاط، وأن التمسك بتراث الأجداد تحجر وجمود، وأن سبيل الإصلاح والتقدم ينحصر فى الأخذ بأساليب الحضارة الغربية قلبًا وقالبًا، فنشأت أجيال ينتمون إلى غير آبائهم وأجدادهم ويباهون بولائهم الفكرى لغير أمتهم مما أصاب معالم الهوية الثقافية الإسلامية بالتصدع والتفسخ... وساعدهم على ذلك توقف الحضارة الإسلامية عن النمو وتخلفها الحضارى.

وضاعف من خطورة هذه الظاهرة عجز كثير من المفكرين عن تجديد شباب الحضارة الإسلامية. وبالفعل انقادت بعض الدول الإسلامية وراء هذه الدعاية وأعلنت علمانيتها وقامت الأحزاب



السياسية وبعض المفكرين بالمناداة بالعلمانية والنقل عن الغرب نقلا أعمى. وهكذا وقع التصادم بين أبناء الأمة الواحدة، بين القديم والجديد، واختلطت المفاهيم وتداخلت المقاييس وصعب التمييز بين الجمود والأصالة، بين التحديث والتجديد، بل بين الجوهر والعَرَض. فبدأت معالم الهوية الثقافية تتبدد وتتميع.

غير أن الأحداث أثبتت رسوخ قدم الثقافة الإسلامية وصمودها فى وجه كل التيارات العلمانية فى ظل الاستعمار الأوربى وفى ظل العولمة. فتوقف الحضارة الإسلامية لم يكن دليلا على جفاف عصارتها إيذانا بزوالها، بل كان أمرًا عارضًا يصيب كل الحضارات الأصيلة فى بعض أدوار نموها. فهى ما زالت تحوى عناصر تطور أصيلة تستطيع أن تدفع بها إلى الأمام وتحافظ على خصائصها فى ظل العولمة. فالصحوة الإسلامية المعاصرة ليست صحوة الموت بل صحوة تجديد شباب الحضارة الإسلامية وقد نجحت فى بعض المجالات فى كثير من البلاد الإسلامية حيث عملت على إحياء التراث الثقافى الإسلامى وعادت إلى تطبيق الشريعة الإسلامية كما أن هذه الصحوة أثمرت فى البلاد التى أخذت بالعلمانية ظهور قوى وطنية سياسية وثقافية تلح فى خلع رداء العلمانية، وهذه القوى تتعاظم كل يوم.

ويثور التساؤل حول السبل التى يتعين سلوكها للحفاظ على الهوية الثقافية للأمة الإسلامية فى ظل أجهزة الإعلام التى تزداد قوتها فى ظل العولمة. وللإجابة عن هذا التساؤل علينا أن نضاعف الجهود فى الداخل والخارج. والواقع أن كثيرًا من الدول الإسلامية بدأت إقامة



قنوات فضائية تبث بلغات أجنبية أو محلية كما استطاعت أن تجد لها مكانا على شبكات الإنترنت العالمية. غير أن البرامج التى تبثها مازالت هزيلة وغير قادرة على التصدى لما تروجه أجهزة الإعلام الغربية ضد الثقافة الإسلامية. ولعله يكون مناسبًا أن يجرى تنسيق بين وسائل الإعلام فى البلاد الإسلامية للتصدى لها بجدية وبموضوعية وفق برنامج يتفق عليه، سواء من حيث الموضوعات أو الوقت الذى يخصص لها. وفى الداخل علينا أن نعيد النظر فى أمور كثيرة فى عدة مجالات: معاهد التعليم، الإعلام، والمؤسسات الدينية وعلى رأسها الأزهر الشريف. ففى مجال التعليم «تجب العناية بدراسة تاريخ الأمة الإسلامية لإبراز ما قدمته هذه الأمة للإنسان وللحضارة العالمية من مساهمات فى إسعادها وما عاشته من أمجاد وما ينتظرها من تقدم ورقى فضلا عن العناية بدروس التربية الوطنية وضم درجاتها إلى مجموع درجات الامتحانات، والاهتمام بتدريس الدين ودوره فى تكوين الهوية الثقافية وتحقيق السلام الاجتماعى. فبعض الدول الإسلامية ذات الاتجاه العلمانى لا تهتم به ولا تدرسه وفى بعضها الآخر يتم تدريسه ولكنها لا تضمه إلى مجموع درجات الامتحانات الأمر الذى يؤدى إلى إهماله من جانب الطلاب بالرغم من النصوص الدستورية التى تجعل تدريسه إجباريًا وتعتبره من المقومات الأساسية للمجتمع وحسن اختيار البرامج التى تدرس والقائمين على التدريس بحيث يكونون قدوة لأبنائهم الطلاب فى سلوكهم...

وفى مجال الإعلام يجب علينا زيادة الساعات المخصصة للثقافة الإسلامية فى الإذاعة والتليفزيون وزيادة المساحات المخصصة لها فى

الصحف، كما يجب علينا أن نحسن اختيار من يقومون بإعداد البرامج الإذاعية والتليفزيونية ونبتعد عن اختيار ذوى الميول العلمانية فضلا عن ضرورة انتقاء الأفلام والمسلسلات الأجنبية ونبتعد عن تلك التى تنشر العلمانية.

وفى مجال الأجهزة والهيئات التى تقوم على الثقافة الإسلامية وعلى رأسها الأزهر الشريف بمعاهده وجامعته علينا أن نعيد النظر فى برامج التدريس به بحيث يخصص الجزء الأكبر من ساعات الدراسة للثقافة الإسلامية كعلوم القرآن والسنة وفقه العبادات وفقه المعاملات والتاريخ الإسلامى. وأن يكون تدريس المواد التجريبية مثل الطب والهندسة وغيرهما باللغة العربية. وبجانب ذلك يجب تدعيم الأجهزة والمؤسسات التى تمد الناس بالمعلومات فيما يظهر فى المجتمع من مشكلات أو ما يوجه إلينا من افتراءات.

ـ التخلف العلمى والتكنولوجى:

إن من أخطر ما يواجه الهوية الثقافية فى ظل العولمة تخلف الأمة العربية والإسلامية عن مسايرة التطور العلمى التكنولوجى مما أدى إلى ازدياد الفجوة بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية. فالشعوب الإسلامية لم تشارك فى عصر الصناعة، كما أنها لم تسهم فى عصر التكنولوجيا الذى نعيشه الآن. واقتصر دورنا على الاعتماد على ما تقدمه الحضارة الغربية من صناعات ومخترعات علمية وتكنولوجية فهل نستطيع تدعيم قدراتنا العلمية والتكنولوجية لدعم التنمية الاجتماعية والاقتصادية التى يمر بها العالم الإسلامى وللحاق بركب التقدم

التكنولوجي أو على الأقل لتضييق الفجوة التي تزداد اتساعا بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية. أعتقد أننا نستطيع لو ضاعفنا جهودنا في هذا السبيل سواء بإزالة العقبات التي تحول دون الدخول في عصر التكنولوجيا بتهيئة المناخ السياسي والاقتصادي والعلمي لذلك الغرض، ولنا فيما حدث في ماضي الحضارة الإسلامية أسوة إذ بعد النقل والترجمة والاستيعاب وصل علماؤنا إلى مرحلة الإبداع والابتكار. وأمامنا مثال يحتذى به فيما يجري حولنا في البلاد حديثة العهد بالتصنيع في جنوب شرق آسيا. وديننا الحنيف يأمرنا بطلب العلم من المهد إلى اللحد ويدعونا إلى ضرورة الكشف عن أسرار الكون بالدرس والملاحظة والتفكير. والعالم الإسلامي مليء بالعلماء المتخصصين في مجال التكنولوجيا ولديه الأموال الكافية للإنفاق على البحث العلمي(٣١).

- مساعي الهيمنة الغربية:

بالرغم من أن عهد الاستعمار بمفهومه التقليدي قد ولَّى، فإن بعض الدول الكبرى في عالم اليوم، وخاصة الولايات المتحدة، لا تتورع عن تلمس السبل الكفيلة بتحقيق الهيمنة على بعض دول العالم الثالث من أجل السيطرة على مواردها الاقتصادية أو الاستفادة من موقعها الجيواستراتيجي المهم، الأمر الذي يجعلها تتبنى سياسات استعمارية ولكن بوسائل حديثة، من بينها الوسائل الثقافية، التي ترمي من خلالها إلى فرض الثقافة الغربية عمومًا، والأمريكية تحديدًا، على الدول

(٣١) لمزيد من التفاصيل، انظر: موقع إسلام أون لاين الإلكتروني، بتاريخ، ١٢يونيو ٢٠٠٤.

العربية والإسلامية وطمس معالم هويتها وخصوصيتها الثقافية التى قد تشكل بعض مكوناتها وروافدها عنصر ممانعة ضد الهيمنة الأمريكية على تلك الدول واستنزاف مواردها أو توظيفها لخدمة الاستراتيجية الأمريكية الرامية للهيمنة على مقدرات العالم والسيطرة على المواقع الحيوية فيه.

ففى قمة الثمانى الصناعية الكبرى، التى عقدت يومى ٩ و١٠ يونيو ٢٠٠٤، تجاوز جدول أعمال القمة الأمور الاقتصادية وتعرض للأمور الثقافية، حيث تركزت مشاورات المشاركين حول ما أطلق عليه «مشروع إصلاح» للمنطقة الإسلامية الممتدة بين المغرب وإندونيسيا. وقد تعرض مشروع الثمانية الإصلاحى لمسألة «الخصوصية الثقافية» لكل بلد من تلك البلدان، ولكن ما يلفت النظر ولا يُستهان بأهميته أنه لا يتحدث عن خصوصية حضارية إسلامية شاملة ومشتركة للمنطقة بأسرها، وإنما يركز على أن الدول الثمانى الكبرى تنظر إلى الدول العربية والإسلامية بوصفها ذات خصوصيات ثقافية متنوعة وغير متلاقية، حيث تعتبر كل بلد إسلامى «فريدًا متفردًا بخصوصيته ويجب احترام اختلافه وتنوعه عن غيره من الدول الإسلامية» فإذا أخذنا العراق مثالاً، وجدنا المقصود بالتنوع الثقافى فيه بعد احتلاله هو التعدد الطائفى بين سنة وشيعة، والقومى بين عرب وأكراد وتركمان وغيرهم، و«الاجتماعى» بين قَبَلى وحضرى، فضلا عن التوجهات السياسية والحزبية، والأقليات الدينية، ولكن مع ضرورة احترام هذا التنوع يغيب العمل الفعال لصالح الأرضية المشتركة باعتبارها القوة المانعة من تحوله إلى ساحة للتمزق والتناحر



الطائفى، وليس مجهولاً أن العنصر المشترك بين الجميع هو الانتماء إلى الإسلام دينا لمن يؤمن به، وعنصرًا تاريخيًا حضاريًا مشتركًا للجميع، وهذه الأرضية المشتركة هى الخصوصية «المغيبة» أيضًا فى نص قرار الثمانى بالنسبة إلى البلدان العربية والإسلامية، تمامًا كتغييبها على أرض الواقع العراقى تحت الاحتلال.

ولا يذكر نص مشروع الثمانى بطبيعة الحال شيئا صريحًا ومباشرًا عن ذلك، ولكنه ينطلق بصورة عملية واقعية من أرضية «المرجعية الغربية»، فمن جهة يغيب ذكر مرجعية الخصوصية العربية الإسلامية الأشمل، ومن جهة أخرى يأتى النص على احترام الخصوصية الثقافية «القُطرية»، ثم احترام ما دون مستواها من «تنوع» فى الانتماءات، وهى ما يفضى إلى ترسيخ الانقسام الانشطارى الذى بدأ فى المنطقة من قبل حينما أبرمت اتفاقية سايكس بيكو عام ١٩١٦، وأوصل إلى تحويلها إلى أقاليم وبلدان وتيارات بدلاً من عمل إصلاحى حقيقى للتغلب على هذه التفرقة بالذات، فى عصر يتميز بالتكتلات على كل صعيد.

يضاف إلى ذلك أن احترام الخصوصية الثقافية «القطرية» هذا ليس مطلقًا، بل يقيده مشروع الثمانى بعبارات عديدة، أبرزها القول: «إن التميز – على أهميته – يجب ألا يُستثمر لإعاقة الإصلاح»، والمقصود بطبيعة الحال الإصلاح كما يقرره الثمانى. ومن أبرز ما يركز عليه نص مشروع قمة الثمانى الإصلاحى أيضًا قضية المرأة والأسرة، وعند الرجوع إلى الواقع السياسى الدولى فى التعامل مع المنطقة وبلدانها حاليًا لا نحتاج إلى تأويل فى استيعاب المقصود بهذا



«الاستثناء»؛ فشمول التنوع مثلاً على الدعوة إلى المنطلق الإسلامى حياة وحكماً يواجه الرفض تحت عنوان «إعاقة الإصلاح» وفق رؤى الثمانى، وسيان هل يكون الرفض آنذاك صريحاً مباشراً، أم تحت عناوين أخرى كالأصولية، أو التعصب، أو غير ذلك مما يرتبط بتسويق القرار أكثر من مضمونه.

أمر آخر يرتبط بالخصوصية، ويتطلب التنويهُ به التأكيدَ أولاً أن قضية المرأة فى البلدان العربية والإسلامية هى جزء من قضية «الإنسان» نفسه، ويجب التعامل معها من منطلق ضمان الحقوق والحريات كاملة لكل إنسان، ذكراً كان أو أنثى، فى مختلف الميادين. ونعلم أيضاً أن من أبرز ما أظهرته المؤتمرات العالمية الكبرى بهذا الصدد استمرار استهدافِ هذا الجزء الأهم من الخصوصية الثقافية والاجتماعية والحضارية فى البلدان العربية والإسلامية.

وهنا نجد أن مشروع الثمانى لا يترك بنداً من البنود دون التركيز على ذكر المرأة فيه، وكأنه يحاول أن يوجه اتهاماً غير مباشر للعرب والمسلمين بالافتئات على حقوقها، محاولاً فرض مبادئ وأفكار معينة على حياتهم متجاهلاً خصوصيتهم الثقافية والحضارية التى سبقت بتمكين المرأة واحترام حقوق الإنسان. ولا يتورع المشروع عن التلويح بممارسة الضغوط المتوالية على تلك الخصوصية فى مسعى لطمس وتشويه معالمها كيما يكون المجتمع العربى والإسلامى مسخاً من المجتمع الغربى عموماً أو الأمريكى على وجه التحديد[٣٢].

(٣٢) المرجع السابق.

رابعًا: الخصوصية الثقافية والعولمة:

لكل حضارة من الحضارات خصائصها التى تميزها عن غيرها، فقد اكتسب بعضها على سبيل المثال صفة العالمية، فى حين وقف بعضها الآخر عند حدود الإقليمية أو القومية، ولذلك تعددت النماذج الحضارية عبر عصور التاريخ، وتعايشت مع بعضها متعاونة أحيانًا ومتحاربة أحيانا أخرى، ولكنها جميعا تتكامل فيما بينها تأخذ وتعطى. وكان تقدم البشرية رهينًا بمدى تفاعل الحضارات بعضها مع البعض، وازداد تفاعل الحضارات مع بعضها بظهور الثورة الصناعية وازداد التقارب بينها بظهور ثورتى المعلومات والاتصالات، وتحول العالم إلى قرية صغيرة، ومع ذلك ظلت لكل حضارة خصائصها التى تميزها عن غيرها وتبلورت أهم وأكبر الحضارات فى العصور الحديثة فى بضعة عشر نموذجًا على رأسها الأنموذج الاشتراكى السوفييتى والأنموذج الرأسمالى الغربى، وبجانبهما نماذج وسطية منها الأنموذج الإسلامى وأنموذج الاشتراكية الديمقراطية، وحاول كل من النموذجين السوفييتى والغربى تجميع الأنصار من حوله والتكتل الاقتصادى والسياسى فى مواجهة الأنموذج الآخر(٣٣).

وكان سقوط الاتحاد السوفييتى عام ١٩٩١م إيذانًا ببزوغ فكر جديد، هو فى حقيقته تكريس لمنجزات ثورتى المعلومات والاتصالات. وهذا الفكر الجديد هو ما عرف باسم العولمة. وقد ترافق التبشير بالعولمة مع إعلان الرئيس الأمريكى الأسبق جورج بوش الأب فى يناير

(٣٣) د. حسن حنفى، «الهوية الثقافية العربية فى ضوء المتغيرات الدولية»، مجلة سطور، عدد أكتوبر ٢٠٠٦م.



١٩٩١م عن «النظام العالمى الجديد» ومضمونه انفراد الولايات المتحدة الأمريكية بقيادة العالم فى ظل الأنموذج الحضارى الغربى أو الأمريكى بمعنى أدق. وتناول المفكرون النظام الجديد بالبحث والدراسة، ومن أشهرهم فوكوياما الذى تنبأ فى كتابه «نهاية التاريخ» بانتصار الأنموذج الغربى. وتابع ذات التفكير المؤرخ الأمريكى صمويل هنتنجتون فى كتابه «صدام الحضارات» وانتهى إلى أن العولمة تعنى انتصار الحضارة الغربية بزعامة أمريكا على بقية الحضارات. أما المؤرخ الأمريكى بول كندى فنظر إلى العولمة نظرة موضوعية مضمونها أن ثورات المعلومات والاتصالات وعلوم الليزر وعلوم الهندسة الوراثية وغيرها أدت إلى اختزال المسافات وتضييق الفجوة أو الخلافات بين الحضارات ذات الأيديولوجيات المتباينة، وبذلك نما الإحساس بوحدة العالم من الناحية المعرفية التى أسهمت فيها الحضارات المختلفة كل بنصيب حسب مدى تقدمها. ومن هنا كانت العولمة تعنى تكامل الحضارات واحتفاظ كل منها بخصائصها وليس سيادة واحدة منها. وهذا التحليل الأخير هو أقرب تعريفات العولمة إلى الواقع القائم. ومن هنا، يمكننا القول إن العولمة هى «عالم بلا حدود» أو هى «نهاية الجغرافيا» لأنها تستهدف إزالة الحدود والحواجز الاقتصادية والعلمية والمعرفية بين الدول والشعوب(٣٤).

وقد أسفرت العولمة عن بروز اتجاه توحيد الأسواق المالية والائتمانية والتجارية بإزالة الحواجز الجمركية وإلغاء ما يقيد حركة رأس المال والعمل والخدمات مما يفتح الباب أمام المنافسة بين دول

(34) Fred Constan. Le multi-culturalisme. Flam Marion paris, 2000.



العالم. وعزز هذا الاتجاه الدور المهم الذى تقوم به المؤسسات والهيئات الدولية مثل صندوق النقد الدولى والبنك الدولى والشركات الدولية، ومنظمة التجارة الدولية المنبثقة عن اتفاقية الجات.

وهذا الاتجاه يستهدف عالمية الإنتاج بالإضافة إلى ما كان معروفاً من قبل من عالمية تبادل السلع والخدمات. ولا شك أن هذا الاتجاه العالمى ينال من سيادة الدولة ويهدد مصالح دول العالم الثالث التى يعجز اقتصادها عن منافسة الدول المتقدمة ذات الاقتصادات الأقوى. ولا يقتصر أثر العولمة على توحيد أسس الاقتصاد العالمى بل يمتد إلى صياغة جديدة لنظام الحكم تعتمد بصفة أساسية على الديمقراطية الليبرالية واحترام حقوق الإنسان. ذلك أن حرية التجارة وآليات السوق وحرية انتقال العمل ورأس المال تتطلب بالضرورة وجود مجموعة من القيم السياسية تتمثل فى الديمقراطية الليبرالية.

وتؤدى العولمة كذلك إلى إعادة صياغة النظم الاجتماعية- سواء كانت ثقافية أو أخلاقية - بما يكفل التقريب بينها وإزالة ما بين الشعوب من اختلافات ثقافية، وهذا الاتجاه يهدد الخصوصية الثقافية للحضارات غير الغربية ومنها الحضارة الإسلامية، لأن القيم الأخلاقية والثقافية والاجتماعية فى الحضارة الغربية تعتمد على التراث الكلاسيكى (الإغريقى والرومانى) بالإضافة إلى الإنجيل، والتراث الكلاسيكى بعيداً عن القيم الدينية. ومرجع التهديد يكمن فى تفوق وسائل الإعلام الغربية فيما تبثه من قيم اجتماعية وأخلاقية من خلال رسائل تليفزيونية وشبكات الإنترنت وأفلام سينمائية وهى كلها تصب فى عقول شعوب العالم



الثالث، ومنها الشعوب الإسلامية، وذلك بالإضافة إلى ما تتخذه الهيئات الدولية مثل اليونسكو ومنظمات حقوق الإنسان من توصيات يمس بعضها خصوصيات الثقافة الإسلامية. وكذلك ما تضمنته اتفاقية الجات من أحكام ملزمة فى المجال الثقافى، ولم تراع هذه الأحكام الخصوصية الثقافية للشعوب غير الغربية واعتمدت على ما هو سائد فى الحضارة الغربية.

ويزيد من خطورة الأمر أن المرجعية فى تحديد القيم الأخلاقية والاجتماعية فى الثقافة الغربية هو ضمير الجماعة، وهو يستمدها من مفهوم الجماعة لمبادئ العدالة والقانون الطبيعى الأمر الذى ترتب عليه سيادة النزعة الفردية والأنانية دونما اعتبار لصالح الجماعة ككل(٣٥).

وقد كان من أبرز نتائج انهيار الاتحاد السوفييتى، تراجع الأنموذج الاشتراكى فى مواجهة الأنموذج الغربى بقيادة أمريكا، ومن ثم انفراد أمريكا بقيادة العالم. وقد مكنها من ذلك إلى جانب تفوقها العسكرى والاقتصادى والتكنولوجى الكاسح، تدنى مركز الاتحاد السوفييتى وتراجع النظم الاشتراكية وعدم قدرة الدول الأوربية المتقدمة على منافسة أمريكا لأن الاتحاد الأوربى مازال وليدًا يحبو فى المجال السياسى، واليابان وإن أصبحت عملاقًا فى المجال الاقتصادى إلا أن دورها السياسى والاجتماعى فى ظل العولمة مازال هامشيًا.

ولذلك خضعت كل المؤسسات الدولية السياسية وعلى رأسها مجلس الأمن الدولى، للنفوذ الأمريكى وكذلك الحال فى المؤسسات والهيئات الدولية الاقتصادية والشركات دولية النشاط. وجعلت واشنطن من نفسها

(٣٥) لمعرفة المزيد حول هذا الأمر، انظر: د. حسن أبوطالب، القانون الأمريكى الجديد للحريات الدينية، مجلة قضايا برلمانية، مجلد عام ١٩٩٨.

حاميا للديمقراطية ومدافعًا عن حقوق الإنسان فى سائر أنحاء العالم، ونتيجة لذلك سمحت لنفسها بالتدخل فى الشئون الداخلية للدول الأخرى لتأديبها إذا ما حاربت القيم الديمقراطية أو انتهكت حقوق الإنسان، منفردة أحيانًا، أو تحت غطاء الشرعية الدولية بإصدار قرارات شكلية من مجلس الأمن أحيانًا أخرى. ومن أمثلة الحالة الأولى إصدار الكونجرس لقانون حماية حريات الأقليات الدينية حول العالم عام ١٩٩٨م، والذى يبيح للإدارة الأمريكية التدخل فى شئون الدول الأخرى لمنع الاضطهاد الدينى وحماية الأقليات الدينية. فضلا عن القانون الذى يبيح لها معاقبة الشركات الأجنبية التى تتعامل مع إيران. ومن أمثلة الحالة الثانية التدخل العسكرى فى العراق عام ١٩٩١م فيما عرف بعاصفة الصحراء أو فرضه عقوبات اقتصادية على ليبيا عقب حادثة لوكيربى. وانتهى بها الأمر إلى تجاهل مجلس الأمن والتدخل العسكرى فى يوجوسلافيا لحماية أبناء كوسوفا اعتمادًا على قوى حلف الأطلسى، وبذلك خرجت على الشرعية الدولية التى ترفع لواءها.

وهكذا، نصبت واشنطن نفسها شرطيًا وحيدًا على العالم وأباحت لنفسها التدخل فى شئون الدول الأخرى. ولم تضع لنفسها معيارًا موحدًا يتم على أساسه التدخل، بل تعددت المعايير تبعًا لتباين المصالح الأمريكية التى تريد حمايتها فى مناطق العالم المختلفة. وأخطر ما فى الأمر أنها تقيس سلوك الدول الأخرى - لعقابها أو لإثابتها - بما هو سائد فى المجتمع الأمريكى سواء فى المجال السياسى أو المجال الثقافى دون مراعاة للخصوصيات الثقافية أو الحضارية للمجتمعات الأخرى وخصوصًا بلدان العالم الثالث ومنها البلاد العربية والإسلامية.

فى غضون ذلك، ظهرت بعض الأفكار والطروحات التى تحذر من طغيان العولمة الثقافية على الخصوصية الثقافية لبعض دول العالم لاسيما النامية منها على وجه الخصوص، حيث كانت الأبعاد الثقافية للعولمة تسعى إلى نشر نموذج ثقافى أمريكى الطابع مادى التوجه وتحاول ترويجه وفرضه على دول العالم تحت مظلة الثورة الثقافية أو المعرفية، معتمدة فى ذلك على تفوق وسائل إنتاج وتسويق الثقافة الأمريكية علاوة على ثورة الاتصالات التى جعلت من العالم قرية إلكترونية صغيرة تتقارب ربوعه إلى بعضها البعض أكثر من أى وقت مضى.

وفى هذا السياق، ظهرت الدعوة إلى ما عرف نهاية تسعينيات القرن الماضى بـ Value Free International Citizen، أى المواطن العالمى المتحرر من أية قيم خاصة أو معالم ثقافية وحضارية تميزه عن غيره، والمقصد من هذا أن يكون مهيأً لتقبل واعتناق قيم العولمة الثقافية المؤمركة. كما ظهرت فكرة المواطن العالمى الذى يتبنى ثقافة واحدة وقيمًا حضارية واحدة وشخصية عالمية واحدة لها سمات محددة غالبًا ما تكون روافدها غربية الطابع. وكل هذه الطروحات وغيرها، كانت تمثل من وجهة نظر الكثيرين، محاولات غربية، أو أمريكية تحديدًا، لتذويب الخصوصيات الثقافية المغايرة أو التى يمكن أن تتمتع بمناعة ما ضد هيمنة النموذج الثقافى الأمريكى(٣٦).

ويرى الدكتور حسن حنفى فى هذا السياق أن العولمة هى إحدى أشكال الهيمنة الغربية الجديدة التى تعبر عن المركزية الأوربية فى

(٣٦) نوقش هذا الموضوع خلال ندوة عن العولمة، في قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، فى نوفمبر من عام ١٩٩٩م.



العصر الحديث والتى بدأت منذ الكشوف الجغرافية فى القرن الخامس عشر الميلادى، فهى تعبير عن مركزية دفينة فى الوعى الأوربى تقوم على عنصرية عرقية وعلى الرغبة فى الهيمنة والسيطرة. ويشير حنفى إلى أن مخاطر العولمة على الهوية هى مقدمة لمخاطر أعظم على الدولة الوطنية والإدارة الوطنية الثقافية؛ لأن العولمة تعنى مزيدًا من التبعية.

وأكد أنه بمقدار ما يزداد التغريب فى المجتمع، وتنتشر فيه القيم الغربية بشتى تنويعاتها خاصة عند الصفوة التى بيدها مقاليد الأمور، فإن الجماهير تتباعد عنها وتتجه إلى ثقافتها وتتمسك بتقاليدها؛ فتنشأ الأصولية دفاعا عن الأصالة وتمسكا بالهوية، وحسب رأيه ينقسم الصف الوطنى بين سلفية وعلمانية، يستعدى كل منهما الآخر ويخوِّنه، أما الدولة فتساند الطرف الذى لا يشكل أى خطر بالنسبة لها، بل إنها تقوم فى بعض الأحيان بإشعال الفتنة بينهما لتضعف الجميع ويقوى الاستبداد، وينهار المشروع الوطنى، من هنا تبدو المعركة بين الخصوصية والعولمة فى نظر حسن حنفى، ليست معركة نزيهة مبرأة، بل شرسة تمس تداعياتها السلبية مستقبل الأوطان ومصير الشعوب.

ويؤكد حنفى أن الدفاع عن الهوية الثقافية لا يتأتَّى من خلال الانغلاق على الذات ورفض الغير، ولكن يأتى ذلك بإعادة بناء الموروث القديم، كذلك يتطلب الدفاع عن الهوية كسر حدة الانبهار بالغرب ومقاومة قوة جذبه، والقضاء على أسطورة الثقافة العالمية،

ومن هنا فالهوية فى عصر العولمة تحتاج إلى استحضار الماضى والمستقبل فى الحاضر، مع ضرورة تقديم الواقع المعيش، الذى يصهر الفكر، على الأيديولوجية[٣٧].

ـ الخصوصية الثقافية فى مواجهة العولمة:

من المسلم به أن الثقافة المشتركة تقوم بدور أساسى فى تحديد شخصية الأمم والشعوب. وهذه الثقافة حصيلة الاشتراك فى عدة أمور أهمها: اللغة والتاريخ والدين والعادات والتقاليد. وهى التى تعبر عن روح الأمة وتميزها عن غيرها من الأمم لأنها تخاطب وجدان الأمة. بالتوازى مع ذلك، فإن أية حضارة تتألف من أربعة عناصر هى: الأخلاق وتشمل الدين والعادات والتقاليد الاجتماعية، اللغة وآدابها، النظم السياسية والقانونية، النظم الاقتصادية، العلوم والفنون. والحضارة بهذا المعنى تشتمل على جانبين لنشاط الإنسان: جانب روحى أو معنوى يعبر عن الشعور والوجدان كاللغة والقانون والدين والعادات والتقاليد، وجانب مادى كالعلوم التطبيقية والعملية. والجانب المادى يسهل نقله من أمة إلى أخرى ومن حضارة إلى أخرى. أما الجانب المعنوى فهو الذى يميز الأمم عن بعضها؛ لأنه خاص بكل أمة وبخصوصيتها الثقافية والحضارية، والأمة التى تنقله عن غيرها تفقد ذاتيتها وتذوب فى الأمة التى نقلت عنها.

هذا ويرى نفر من مناهضى العولمة أنه لا يمكن القول بأن هناك ثقافة واضحة المعالم للعولمة، فهناك مجموعة من العادات والقيم السلبية

(٣٧) عدنان السيد حسين، العولمة والخصوصيات الثقافية، ورقة غير منشورة.

التى ترعرعت تحت لوائها مثل ثقافة الاستهلاك المادية، وثقافة تشويه الأفراد والفئات والدول المناهضة للعولمة، بما فى ذلك طمس الرموز الوطنية والقومية والإسلامية. ويرفض هؤلاء ما يدعيه بعض مؤيدى العولمة من مقولات لا طائل من ورائها سوى التبشير بالعولمة مثل «عولمة الثقافة»، ذلك أن الثقافة هى تعبير عن خصوصيات الأمم والشعوب فى لغتهم وعاداتهم وتقاليدهم وإبداعاتهم، إنها خصوصيات مختلفة بين الدول والشعوب، بل هى قد تختلف أحياناً داخل الدولة الواحدة أو داخل الإقليم الواحد، وبقدر ما تضغط ثقافة العولمة على الشعوب بقدر ما تبرز الخصوصيات الثقافية لتلك الشعوب فى حالة الدفاع أو فى حالة ردة الفعل. وفى هذا السياق، يرى الكاتب الفرنسى فريد كونستون Fred Constan أن التعددية الثقافية والتمسك بالخصوصية الثقافية قد أخذا فى الظهور على الساحة الدولية منذ العام ١٩٩٠م، أى بالتزامن مع تفكك الاتحاد السوفييتى وتحلل الأنظمة الماركسية فى أوربا الشرقية، حيث أسفر ذلك عن إنتشار تعبيرات ثقافية متعددة خاصة فى الآداب والفنون بشتى أنواعها وكذا فى الملبس والطقوس الدينية وأساليب العيش والحياة اليومية[٣٨].

وتأسيسًا على ذلك، برزت ردود الفعل المتباينة على تنامى العولمة بشتى جوانبها، لاسيما الثقافى منها، حيث أثارت العولمة وما خض عنها من هيمنة أمريكية ردود فعل متباينة فى سائر أنحاء العالم، فظهرت تيارات ثلاثة فى هذا الصدد : أولها، تيار مناوئ

(٣٨) انظر: صموئيل هنتنجتون، الغرب متفرد لا كونى، مجلة فورين أفيرز، مجلد ٧٥، عدد٦، نوفمبر، ديسمبر، ١٩٩٦.



ومناهض للعولمة وما تستتبعه من هيمنة أمريكية، وقد انضوى تحت لواء هذا التيار بعض شركاء الولايات المتحدة ذاتها في أنموذج الحضارة الغربية كفرنسا وبريطانيا. وثانيها، تيار سلم بالأمر الواقع وتصرف على أساس أن العولمة شر لابد منه ولا يمكن تجنبه مع السعي- قدر المستطاع- لتلافى النتائج السلبية الناجمة عنها بطرق صريحة أو ملتوية، كان من بينها ما عرف بالطريق الثالث الذى يتزعمه بيل كلينتون الرئيس السابق للولايات المتحدة، وتونى بلير رئيس وزراء إنجلترا. وهناك تيار ثالث يرحب بالعولمة ويطالب بالاندماج فيها وتناسى الخصوصيات الحضارية باعتبارها ديانة العالم المعولم وثقافته الكونية الجديدة اللذين من خلالهما يتقارب العالم ويغدو أكثر حداثة.

من هذا المنطلق، يمكن تفسير ما جرى خلال سلسلة المؤتمرات الدولية التى تعرضت لقضايا عالمية تمس الخصوصيات الثقافية للدول، مثل مؤتمر السكان والتنمية الذى انعقد بالقاهرة عام ١٩٩٤م، ثم مؤتمر المرأة فى بكين بعدها، واللذين أعقبا انهيار الاتحاد السوفييتى وتزامنا مع ظهور فكرة العولمة. حيث كان هذان المؤتمران وغيرهما مناسبات دولية مهمة عبرت كل دولة فيها عن خصوصيتها الثقافية والحضارية وأكدت تمسكها بتلك الخصوصية حتى لو تعارض ذلك مع قيم العولمة الجديدة أو حتى مع بعض المواثيق الدولية، فقد برزت خلال هذه المؤتمرات خصوصيات إسلامية ومسيحية وبوذية وهندوسية وكنفوشية، اختلفت رؤاها وتباينت مع الرؤية الأمريكية الغربية بشأن بعض الأمور المتعلقة بحقوق الإنسان والحريات الفردية



وتمكين المرأة، التى تختلف حدودها ما بين دولة وأخرى أو ثقافة وأخرى حسب الميراث الثقافى والحضارى لكل منها.

وتشى خبرات التاريخ وتجارب الواقع المعيش، أن تلك التباينات والاختلافات الثقافية والحضارية لا توجد فقط بين الشعوب والبلدان ولكن تمتد أيضا إلى داخل الدولة الواحدة. ففى داخل الولايات المتحدة على سبيل المثال، يتمسك من بقى على قيد الحياة من الهنود الحمر- نحو ثلاثة ملايين نسمة - بثقافاتهم وحضارتهم الخاصة، وقد جاهروا بها أمام الرئيس السابق بيل كلينتون فى معرض مطالبتهم برفع الحيف عنهم. بتعبير آخر، تستمر التعددية الثقافية فى زمن العولمة داخل دول الشمال كما دول الجنوب، فى الشرق كما فى الغرب، وأحيانًا داخل الدولة الواحدة وربما المدينة الواحدة، الأمر الذى يجعل من مسألة طغيان ثقافة ما على أخرى وطمسها ضربا من الوهم[٣٩].

- الخصوصية الثقافية الإسلامية والعولمة:

بالرغم من أن الاتجاه المناهض للعولمة كان هو الأكثر ظهورًا على الساحة العالمية، فإنَّ ذلك لم يمنع من ظهور تيارات فكرية أخرى ليس فقط على الصعيد العالمى برمته وإنما أيضًا داخل العالم العربى والإسلامى. فبين العرب والمسلمين تيار رافض للعولمة ينظر إليها على أنها صورة جديدة للاستعمار الحضارى الغربى، وأنصار هذا التيار هم تلاميذ الفكر السلفى، الذى كان يناهض الغزو الحضارى الغربى للعالم

(٣٩) لمزيد من التفاصيل، انظر: السيد يس، الإمبراطورية الكونية: الصراع ضد الهيمنة الأمريكية، (القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٤).



الإسلامى فى القرن الماضى. والتيار الثانى، هو امتداد للفكر العلمانى الذى بهرته الحضارة الغربية واندمج فيها منذ القرن التاسع عشر، وأنصار هذا التيار كونوا شريحة متفرنجة فى المجتمع الإسلامى ظلوا يعيشون على هامشه ولم يمتد أثرهم إلى الجماهير. أما التيار الثالث، فهو امتداد للتيار الوسطى الذى ظهر فى القرن الماضى، وهو لا يعادى الحضارة الغربية ولكنه يرفض أن يغير جلده ويندمج كلية فى هذه الحضارة أو يذوب فيها، بل يأخذ منها ما يتلاءم مع الخصوصية الثقافية العربية الإسلامية، ويأخذ عنها بل ينقل منها أساليب البحث العلمى بغية اللحاق بركب التقدم، ويفيد من الجانب المادى للمنجزات الحضارية الغربية، ولكنه يتحفظ على بعض الجوانب الثقافية والاجتماعية وأحياناً السياسية للحضارة الغربية، ويحاول أن يوفق بينها وبين الحضارة الإسلامية، ولا يتردد فى الأخذ ببعض مفردات الحضارة الغربية التى تتفق مع الأصول الحضارية الإسلامية، مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان ويرفض الانسلاخ من جلده بتبنى قيم ونظم تتناقض مع القيم والخصوصية الثقافية الإسلامية، وعلى رأسها الجانب الإيمانى للحضارة الإسلامية، والنظم المقررة فى الكتاب والسنة بأحكام قطعية مثل نظام المواريث فهذه القيم والنظم من خصوصيات الحضارة الإسلامية[٤٠].

وبالرغم من أن الحضارة العربية الإسلامية استطاعت أن تصمد فى مواجهة الغزو الحضارى الأوربى إبان عصر الاحتلال الأوربى

(٤٠) للتوسع فى متابعة هذه النقطة، يمكن الرجوع إلى: وات مونتجومرى، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ترجمة حسين أحمد أمين، (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣).

فى القرن الماضى وبداية القرن الحالى رغم ما حل بها من ركود فى بعض عناصرها، إلا أن بعض مؤيدى العولمة يتكئون على التشكيك فى جدوى الاعتماد على قيم الحضارة الإسلامية فى تحقيق التقدم والرفاهية لأبنائها فى العصر الحاضر باعتبارها حضارة قديمة نشأت وترعرعت فى ظل أوضاع اجتماعية وسياسية واقتصادية مغايرة للأوضاع المعاصرة التى ظهرت بعد الثورة الصناعية والثورة التكنولوجية. هذا التساؤل والتشكيك مردود بأن خصائص الحضارة الإسلامية تحتوى من الوسائل ما يسمح لها بتجديد نفسها بحيث تتلاءم مع تغير الزمان والمكان رغم ما اعتراها من وهن وتخلف فى جوانبها المادية. فمازالت جوانبها المعنوية حية وقادرة على تنظيم العلاقات الإنسانية بما يحقق السعادة للبشرية.

والفجوة التى ظهرت بينها وبين الحضارة المادية المعاصرة يمكن تداركها إذا ما تضافرت الجهود لأن هذا الضعف والتوقف عن النمو فى الجانب المادى للحضارة الإسلامية يصيب الحضارات الأصيلة فى بعض فترات تاريخها وفى بعض جوانبها فلا تلبث أن تجدد نفسها وتعاود تقدمها. وليس أدل على ذلك من أن هذه الحضارة ظلت صامدة فى وجه الحضارة الغربية إبان فترة الاحتلال التى دامت أكثر من قرن بالرغم مما أنفقته الدول المستعمرة من جهد ومال بغية حمل العالم الإسلامى على انتحال المذاهب الفكرية الأوربية ونبذ حضارتها الإسلامية، ولا يغير من الأمر شيئا تسرب بعض مظاهر الحضارة الغربية إلى الأمة الإسلامية فى المأكل والملبس والمشرب والمركب، كما تسربت إليها بعض القيم الغربية.

فكل هذه المظاهر لم تمس أصول الحضارة الإسلامية فقد استطاعت الشعوب الإسلامية أن توفق بين الأصالة والمعاصرة وتنقل عن الحضارة الغربية ما يتفق مع أصول الحضارة الإسلامية وتنبذ ما عداها. يضاف إلى ذلك أن بعض النظم التى تتباهى بها الحضارة الغربية سبقتها إليها الحضارة الإسلامية وإن كان سوء تطبيقها قد ضيع بعض معالمها. وسنقتصر على ذكر بعض أمثلة للنظم الإسلامية ومقارنتها بما تنادى به العولمة فى جانبها الثقافى. وسنرى أن بعضها يستطيع أن يتعايش مع العولمة فى سهولة ويسر وبعضها الآخر يحتاج إلى جهد. ومن ذلك على سبيل المثال[41]:

١ - نظـــام الحكـــم:

عرفت البلاد الإسلامية النظام الديمقراطى كأساس للحكم إبان فترة الاستعمار حسب الأنموذج الغربى، وما زال يطبق فيها بصور متباينة، كما عرفت الديمقراطية حسب الأنموذج الاشتراكى إبان المد الاشتراكى. ولا تعترف العولمة إلا بالأنموذج الغربى أى الديمقراطية الليبرالية. وواقع الأمر أنه لا يوجد اختلاف كبير بين هذه الديمقراطية ونظام الشورى الإسلامى فى صورته النقية فى عصر الراشدين وفى عصور ازدهار الحضارة الإسلامية وإن كان قد انتكس فى عصور الاستبداد. ولذلك تقبلت الأمة الإسلامية نظام الحكم الديمقراطى فى سهولة ويسر. فالشورى تتسع لكل صور الديمقراطية. يقوم النظام

(٤١) انظر: توفيق يوسف الواعى، الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية، (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٨٨).

الغربى على المبدأ الديمقراطى الذى يرد السيادة للأمة، فهى صاحبة السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية. والفكر الإسلامى لا يعرف هذه المصطلحات ولكنه يعرف شبيها بها هى فروض الكفاية ويردها إلى الأمة، وينوب عنها فى ممارستها الخليفة وأعوانه من أصحاب الولايات. كما أن الفكر الإسلامى يقيد سلطات الدولة بما هو وارد فى الكتاب والسنة إذ التشريع لله وللرسول. وفى كلا النظامين تتميز شخصية الحاكم عن شخصية الأمة وتنفصل ذمته المالية عن ذمتها. وفى كلا النظامين يتم اختيار الحاكم بالانتخاب مع اختلاف طريقته فيهما. كما أن كلا النظامين يقر مبدأ مسئولية الحاكم ومحاسبته أمام الأمة. والنظام الغربى يقوم على الديمقراطية النيابية ويتشابه معه نظام الإنابة فى الفكر الإسلامى وفى كلا النظامين تقوم العلاقة بين الدولة والفرد على أساس عقد اجتماعى مع ملاحظة أنه عقد اجتماعى تصورى فى النظام الغربى بينما هو عقد حقيقى فى الفكر الإسلامى، عقد البيعة. والنظام الغربى يقوم على التعددية الحزبية وتداول السلطة، والفكر الإسلامى لا يرفض ذلك.

ويختلف النظامان فى خصوص المقاصد والغايات. فالديمقراطية الغربية غايتها سعادة الفرد فى الحياة الدنيا، ويترك الأمور الدينية للكنيسة كما يترك الجوانب الأخلاقية للفرد وضمير الجماعة. أما الفكر الإسلامى فمقاصد الشورى رعاية شئون الدين والدنيا معًا ومن ثم لا يفصل الجانب الإيمانى والجانب الأخلاقى عن الجانب الدنيوى. وهذه إحدى خصائص الشورى الإسلامية ومن مزاياها. فالفكر الغربى يشكو الآن من طغيان المادة والأنانية وما يصاحبهما من خواء روحى وانحلال أخلاقى.

وقد حاول البعض أن ينعت النظام الإسلامى بأنه حكم استبدادى دينى كهنوتى (تيوقراطى) ومقارنته بما كانت عليه أوربا فى العصور الوسطى، وهو قول ينافى الحقيقة إذ لا كهنوت فى الإسلام ولا إكراه فى الدين. ولغير المسلمين ذات الحقوق التى يتمتع بها المسلمون ولا يلتزمون بواجبات أكثر منهم، ولا يجوز الحكم على النظام الإسلامى بتطبيقه الفاسد من جانب بعض الحكام فى بعض العصور، فهذه التجاوزات تحدث فى أى حضارة قديمة أو حديثة، وما جرى فى يوجوسلافيا وما طبق من قبل فى أوربا من نظم فاشية أو نازية هو خير شاهد على ذلك.

٢- الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية:

تعتبر الشريعة الإسلامية من أبرز خصوصيات الثقافة الإسلامية. فكيف يمكن استمرار الالتزام بها فى ظل العولمة التى تحاول صياغة موحدة للقوانين فى سائر أنحاء العالم وفقا للأنموذج الغربى، سواء فى ذلك الأنموذج الأنجلوسكسونى أو الأنموذج اللاتينى المأخوذ عن القانون الرومانى والسائد فى أوربا الغربية؟! وتزيد أهمية التساؤل فى أن الشعوب الإسلامية، بعد أن تخلصت من الاستعمار الأوربى، وضعت فى دساتيرها نصًا يجعل من مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع ومن ثم يتعين على المشرع أن يعتمد عليها فيما يصدره من تشريعات، فإن لم يجد فيها بغيته لجأ إلى غيرها بشرط ألا تتعارض مع الروح العامة للشريعة. وقد لجأت الهيئات الدولية إلى صياغة نماذج عقود ونظم لتنظيم حركة التجارة الدولية وتبادل

الخدمات وحماية الملكية الفكرية. وبعض هذه النماذج تضمنته اتفاقات دولية لها صفة الالتزام بالنسبة للدول الموقعة عليها مثل اتفاقية «الجات»، وبعضها الآخر يأخذ شكل توصيات ليست لها قوة إلزامية مادية ولكنها تتمتع بقوة إلزام أدبية تدعو الدول إلى السير على نهجها «مثل مواثيق حقوق الإنسان». ويضاف إلى ذلك انتشار ظاهرة التحكيم فى العلاقات الدولية بين الأفراد مما يضع الشريعة فى موضع تنافس مع القوانين الغربية، كما يضع نظم التقاضى فى البلاد الإسلامية فى موضع التنافس مع نظيرتها الأجنبية.

وواقع الأمر أن مصادر الشريعة الإسلامية وطرق تفسيرها ومنهاج بحثها ومقاصد التشريع فيها تختلف عن نظيرتها فى القوانين الغربية، الأمر الذى أدى إلى اختلاف بعض القواعد القانونية وخاصة فى مجال الأسرة والأحوال الشخصية بصفة عامة. ومن المعروف أن الشريعة الإسلامية تتضمن نوعين من القواعد القانونية: قواعد قطعية وردت فى الكتاب والسنة، فهى مؤبدة ولا سبيل إلى تغييرها، مثل نظم المواريث، وهى قليلة العدد. أما الكثرة الساحقة من القواعد فهى وليدة اجتهاد فقهى يعتمد على الأدلة الشرعية ومن ثم تخضع لمبدأ تغير الأحكام بتغير الزمان، ويقوم كل من العرف والمصلحة بدور أساسى فى تغييرها تبعًا لتغير ظروف المجتمع؛ ونتيجة لذلك لا يوجد تعارض جذرى بين هذه الأحكام الاجتهادية وما يناظرها فى الشرائع الغربية وينحصر الاختلاف فى الصياغة الفنية والصنعة الفقهية، فلكل قانون صنعته، وقد تعودت البلاد الإسلامية على تطبيق القوانين الغربية، فى غير الأحوال الشخصية؛ لأنها تتلاقى فى المضمون مع الشريعة



الإسلامية، ولذلك لا توجد صعوبة فى تخريج القواعد القانونية التى تحكم التجارة الدولية وغيرها على أصول الشريعة الإسلامية.

وحفاظًا على الشريعة الإسلامية يتعين علينا مضاعفة الجهود حتى نردها إلى ربيع عمرها، وهذا يقتضينا أن نحدد جهة أو أكثر تختص دون غيرها بإبداء الرأى فيما يعرض من قضايا ومشاكل تتباين فيها وجهات النظر الشرعية لنتخذ منها ما يناسب ظروف العصر لمعالجة ما استجد فى المجتمع المعاصر من مشاكل وإيجاد حلول لها تتفق مع أحكام الشريعة مثل زرع الأعضاء البشرية أو نقلها والاستنساخ وتنظيم النسل وبعض صور المعاملات الحديثة ومنها أعمال البنوك وشهادات الاستثمار وبعض صور الشركات. ويجب عدم الاقتصار فى تدريس الشريعة فى الجامعات على إفراد مقررات لها، بل يجب أن تدرس القوانين الوضعية دراسة مقارنة مع الشريعة حتى تستظهر أوجه الشبه والاختلاف. كما يتعين علينا التنسيق بين جهود مراكز البحوث الفقهية الإسلامية المنتشرة فى العالم الإسلامى توفيرًا للجهد وتوحيدًا للحكم الشرعى. وبجانب كل ذلك يتعين علينا أن نهتم بدراسة السنة النبوية، فقد تم جمعها وتدوينها فى القرن الثالث الهجرى، وبذلك أمكن تحديد الأحاديث الصحيحة باستعمال علم مصطلح الحديث. ونحن اليوم فى حاجة ماسة إلى تجميع الأحاديث التشريعية على وجه الاستقلال عن الأحاديث الجبلية. كما أننا فى حاجة ماسة إلى البحث فى بطون الكتب الفقهية المعتمدة لاستخراج وتجميع الأحاديث المتواترة على حدة، وهى ترقى إلى مرتبة الدليل القطعى، والأحاديث المشهورة على حدة، وهى أقرب إلى اليقين، وأحاديث الآحاد، وهى ظنية الثبوت، وبيان مدى



اختلاف الفقهاء فى الاعتماد عليها. إن هذا العمل عمل فنى علمى دقيق لا يستطيع القيام به إلا المتخصصون، ولعل مجامع البحوث الإسلامية تولى هذا الموضوع العناية اللازمة حتى تضع حداً للبلبلة التى تسود المجتمعات الإسلامية الآن حيث يتصدى للفتوى من هم ليسوا أهلاً لها.

٣- حقـــوق الإنســـان:

كرم الإسلام الإنسان وسخر له كل ما فى الكون ودعاه إلى تعمير الأرض وحثه على التفكير فيما حوله من ظواهر الطبيعة. وقد فصلت الحضارة الإسلامية السبل والنظم التى تنظم السلوك البشرى فى الحياة الدنيا وما ينتظره من ثواب أو عقاب فى الآخرة، سواء فى ذلك علاقة الفرد بغيره داخل المجتمع الذى يعيش فيه أو علاقته بالدولة. وتتباهى الحضارة الغربية بأنها قررت للإنسان مجموعة من الحقوق لا يجوز المساس بها ولا الاعتداء عليها ضمنتها كثيراً من الوثائق الوطنية أو الدولية، ومنها الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الصادر عن هيئة الأمم عام ١٩٤٨م، وقامت عدة جمعيات وطنية أو دولية أو منبثقة عن المنظمات الدولية للدفاع عن حقوق الإنسان. وواقع الأمر أن هذه الحقوق لم تظهر فى الحضارة الغربية إلا منذ قيام الثورة الفرنسية. أما الحضارة الإسلامية فقد أقرتها قبل ذلك بقرون عديدة فى الكتاب والسنة وتناولها العلماء بالشرح والتفصيل وجرى تطبيقها على خير وجه فى صدر الإسلام وفى عصور ازدهار الحضارة الإسلامية وإن كان أصابها الانتكاس فى عهود الاستبداد. ولذلك لا يجوز الحكم على الحضارة الإسلامية فى ضوء صور التخلف والاستبداد.



وتتلاقى أصول الحضارة الإسلامية مع الحضارة الغربية فى خصوص المبادئ والنظم التى تحكم حقوق الإنسان وإن اختلفت معها فى بعض الجزئيات أو التفصيلات. فالحضارة الإسلامية تكفل للإنسان سائر الحريات والحقوق والواجبات العامة، كما أنها تكفل له سائر الحقوق المدنية سواء فى المعاملات مثل حق الملكية وحق العمل... إلخ، أو فى مجال الأسرة مثل الزواج والطلاق... إلخ. وتضع العقوبات المناسبة ضد كل من يعتدى عليها كما سبق أن أوضحنا عند الكلام عن خصائص الحضارة الإسلامية.

وهكذا يتبين أن الحضارة الإسلامية تتلاقى مع الحضارة الغربية فى خصوص كفالة حقوق الإنسان، وأن ما حدث من تجاوزات لا تقره الشريعة الإسلامية. والتجاوزات أمر مألوف فى كل الحضارات بما فيها الحضارة الغربية. وما حدث فى العهد النازى فى ألمانيا، وفى العهد الفاشى فى إيطاليا، وما يحدث الآن من الصرب ضد أهل كوسوفا ليس بخافٍ على أحد.

وحتى نستطيع أن نحافظ على هويتنا الثقافية فى ظل العولمة فعلى البلاد الإسلامية أن تنقى نظمها وقوانينها من الأحكام التى تخالف ما تقضى به أحكام الشورى (الديمقراطية) وما تكفله من حقوق وحريات عامة وما تضمنه للإنسان من حقوق.

ويجب ألا يغيب عن بالنا أن مصدر الحريات وحقوق الإنسان فى الحضارة الغربية هو القانون الطبيعى ومبادئ العدالة التى يهتدى إليها

الإنسان بعقله فى ظروف مجتمعة، بينما نجد مصدرها فى الفكر الإسلامى ما ورد فى شأنها من أحكام فى الكتاب والسنة. ونتيجة لذلك يتسع نطاق حقوق الإنسان فى الفكر الإسلامى عنه فى الحضارة الغربية ليشمل الحقوق الاجتماعية والاقتصادية النابعة من التكافل الاجتماعى. وفى ذات الوقت يتقيد الإنسان فى ممارستها بما يأمر به الدين من فروض وواجبات ومنها قواعد الأخلاق الفاضلة التى تحض عليها الديانة وتأمر بها(٤٢).

- خصوصيات ثقافية غربية تناهض العولمة المؤمركة:

يمكن القول إن مساعى الهيمنة الثقافية من قبل الولايات المتحدة عبر العولمة الثقافية قد قوبلت بتمرد شديد من قبل بعض الثقافات الأخرى، ليس فقط فى دول العالم الثالث ولكن أيضًا على مستوى بعض الدول الغربية ذات الوشائج الثقافية والحضارية القريبة من الولايات المتحدة الأمريكية، وهو ما ظهر جليًا فى المساعى الحثيثة التى بذلتها تلك الدول من أجل إبراز خصوصيتها الثقافية والتشبث بها فى مواجهة أى هيمنة أو غزو ثقافى من قبل الولايات المتحدة .

فعلى الرغم من أن التبشير بقيم العولمة والانفتاح على الآخر قد ظهرت إرهاصاته الأولى فى الغرب، فإن أشرس مظاهر التشبث بالخصوصية الثقافية وأكثرها حدة قد برز فى ربوع هذا الغرب، ويمكن حصر نماذج عديدة فى هذا الخصوص ليس فقط بين أبناء

(٤٢) شيرين الحباك، الدين والهوية فى الدستور الأوربى، إسلام أون لاين، ١٩يونيو ٢٠٠٤.



الروافد الثقافية المتعددة ولكن أيضًا بين الدول التى قد يجمع بينها موروث ثقافى واحد. ففى أوربا على سبيل المثال، هناك توجس من طغيان الثقافة الأمريكية وقلق من بعض مظاهر تغلغل القيم والثقافة الأمريكية بشكل مبالغ فيه إلى الثقافة الأوربية وذلك على النحو التالى:

١- الخصوصية الفرنسية تتصدى للأمركة:

يلحظ من يتابع تطور العلاقات الفرنسية الأمريكية أن ثمة حساسيات ثقافية شديدة الوطأة بين الجانبين تتوارى خلف تباين المواقف السياسية واختلاف الرؤى الاستراتيجية وتعارض المصالح الاقتصادية بين باريس وواشنطن منذ عقود. وكما هو معلوم، فقد برز المتغير الثقافى بشدة فى العلاقات الفرنسية الأمريكية، بكل ما تنطوى عليه من تفاهمات وتباينات، نظرًا لعوامل شتى يأتى فى صدارتها أهمية عامل الثقافة لدى الطرفين، فالأمريكيون يعتبرون الثقافة آلية مؤثرة من بين الوسائل والآليات التى يمكن من خلالها الهيمنة على العالم وتعزيز النفوذ الأمريكى فى ربوعه على اعتبار أن واشنطن تسلك فى سبيل بسط سيطرتها على العالم مسالك شتى منها ما هو سياسى ومنها ما هو عسكرى أو اقتصادى، ثم يأتى المسلك الثقافى ليمثل القوة الناعمة التى ربما تفلح فى إنجاز ما تعجز عن تحقيقه المسالك الأخرى.

وعلى الجانب الفرنسى، تشكل الثقافة مكونًا مهمًا من مكونات الشخصية الوطنية الفرنسية، كما تعد ركنًا ركينًا من أركان الدور الفرنسى على الصعيد العالمى، وهو الأمر الذى يعد نتاجًا طبيعيًا

لغزارة وثراء الميراث الثقافى الفرنسى وولع الفرنسيين وتباهيهم بهذا الإرث الثقافى الفريد . ويجب ألا ننسى أن فرنسا ظلت لعقود من الزمن تعتبر نفسها حامى حمى المذهب الكاثوليكى حول العالم، كما لا يغيب عنا أيضًا أنه خلال الحقبة الاستعمارية التى عرفها العالم، كان الاستعمار الفرنسى وحده، من بين القوى الاستعمارية العالمية العديدة، هو الذى تحتل الثقافة مكانة مهمة على أجندة سياسته الاستعمارية، وليس أدل على ذلك من الدور العلمى والثقافى الذى اضطلعت به الحملات العسكرية الفرنسية فى مصر وعدد من الدول الإفريقية الأخرى، جنبًا إلى جنب مع المهام والأهداف التقليدية للقوى الاستعمارية فى مستعمراتها والتى تتصدرها اعتبارات اقتصادية وسياسية واستراتيجية فى المقام الأول.

من هذا المنطلق، كان طبيعيًا أن تمثل الخصوصية الثقافية أحد أركان المنافسة الفرنسية الأمريكية إلى النحو الذى يدفع بالفرنسيين إلى تحرى جميع السبل الكفيلة بالتصدى للعولمة الثقافية المؤمركة؛ بغية الحفاظ على تفرد وتميز الهوية والخصوصية الثقافية الفرنسية(٤٣).

وفى كتابه المعنون «العداء لأمريكا» والصادر عن دار سوى بفرنسا عام ٢٠٠٢، يتعرض الكاتب والباحث الفرنسى فيليب روجر لهذه القضية، ويستهل الكاتب كتابه بجملة ذكرها جورج واشنطن: «إن الأمة التى تترك لمشاعرها الطبيعية العنان سواء بحب أو بكره تجاه أمة أخرى تصبح بشكل أو بآخر عبدة، تصير عبدة لهذا الكره

(٤٣) صموئيل هنتنجتون، مرجع سابق.

أو هذا الحب» ، حيث يحاول الكاتب توظيفها فى تحليله لجذور وتطور العداء الفرنسى للأمركة.

ويرى المؤلف أن الفرنسيين بدورهم ظلوا ينظرون من أعلى إلى الأمريكيين باعتبارهم يتسِمُون بالغلظة وعدم الكفاءة، علاوة على أنهم أصحاب ثقافة الدولار المفرطة فى المادية. وينتقد الفرنسيون الشخصية الأمريكية وينأون بأنفسهم عن سماتها المادية التى تنزع نحو العنف، ويشيرون فى ذلك إلى بروز ما يسمونه جنس اليانكى، الذى يطلق على الأمريكيين الشماليين، والذى يتسم بالحدة والخشونة، ويعتبر المؤلف أن تبلور هذا الجنس الجديد انتصار للإنجليز فى مواجهة الفرنسيين حتى على المستوى اللغوى. ولم تنج المرأة الأمريكية من استهجان الفرنسيين للشخصية الأمريكية، حيث وصفوها بالتحرر الزائد، والتسلط على الرجال، ثم أضافوا إلى ذلك جهلها وكسلها فى القيام بالأعمال المنزلية وتهربها من الاضطلاع بمسئولياتها الحياتية. وتظل هجرة الفرنسيين إلى الولايات المتحدة قليلة نظرًا للحاجز النفسى القائم؛ حيث لعب الأدب الفرنسى دورًا فى إلصاق صورة الفاشل والوضيع بمن يسافر أو يهاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، ويشير الكاتب فى هذا المقام إلى أعمال كتاب فرنسيين من أمثال بلزاك وستندال وغيرهما[٤٤].

ويمكن القول إن العداء الثقافى الفرنسى للتجربة الأمريكية يعتبر الرافد المستمر المسيطر فى معظم الوقت على الخطاب الخاص بالعداء

(٤٤) للمزيد من المعرفة حول هذا الموضوع عمومًا، انظر: د. سعيد اللاوندى، أمريكا فى مواجهة العالم.. حرب باردة جديدة. (القاهرة : دار نهضة مصر، ٢٠٠٣م).



الفرنسى للأمركة. ويأخذ هذا العداء الفرنسى للأمركة أشكالاً عدة أهمها، الجانب الدينى، حيث الصراع بين الكاثوليكية والبروتستانتية، إذ تعتبر فرنسا نفسها حامية المذهب الكاثوليكى وراعية الكنيسة الكاثوليكية فى مواجهة باقى المذاهب المسيحية أو الأديان الأخرى، لاسيما البروتستانتية، التى تنتشر كالنار فى الهشيم بين ربوع الدولة الأمريكية المترامية الأطراف، كما تدعم الدولة الأمريكية عمليات التبشير بها عالميًا فى تحدٍ واضح للكنيسة الكاثوليكية وتهديد صريح للخصوصية الثقافية الفرنسية بمفهومها الأوسع.

ولا تقتصر المنافسات والمواجهات الثقافية بين فرنسا وأمريكا على التباين أو الاختلاف الدينى المذهبى فقط، وإنما تمتد لتشمل المفهوم الدينى، الجانح باتجاه التدين، فى مواجهة المفهوم العلمانى، الذى يميل نحو المادية وعدم الالتزام بمنهج الدين، حيث تعتبر فرنسا نفسها واحة للتدين وممارسة الشعائر الدينية الكاثوليكية، فيما تبدو أمريكا - من وجهة نظر الفرنسيين - مستنقعًا يموج بالسعى وراء المال والملذات الدنيوية بمنأى عن الدين والخلق الرفيع، وهو الأمر الذى عبر عنه الكاتب الفرنسى بول موران فى آخر صفحة من كتابه المعنون «أبطال العالم»: «إن أمريكا دولة لا يعنى فيها الصليب إلا أنه علامة زائد». وفى هذا السياق أيضاً، تسود فى فرنسا تعليقات تعكس مثل هذه التصورات من قبل الفرنسيين حيال الوضع الدينى المتردى فى الولايات المتحدة من أبرزها «إن الأمريكيين مواطنون ليسوا متدينين بحق فى دولة ليست علمانية بحق».

جانب آخر من جوانب العداء الثقافى الفرنسى للأمركة، يتمثل فى



الحساسية المفرطة التى يبديها الفرنسيون حيال المنتج الإبداعى الأمريكى الموجه إليهم سواء كان فنيًا أو ثقافيًا. ويبدأ الأمر من اللغة، حيث يفرط الفرنسيون فى اعتزازهم بلغتهم الوطنية فى مواجهة اللغة الإنجليزية التى تعد الأداة الفاعلة للأمركة، ولا يدخر الفرنسيون جهداً فى تلمس جميع السبل الكفيلة بنشر ودعم اللغة الفرنسية حول العالم والحيلولة دون طغيان الانتشار السريع للغة الإنجليزية عليها فى بقاع العالم المختلفة، وهو الأمر الذى ربما يفسر المحاولات الفرنسية المستميتة لمناهضة التغلغل الأمريكى فى القارة الإفريقية، حيث العدد الأكبر من المتحدثين بالفرنسية حول العالم.

وإلى جانب اللغة، هناك الإنتاج الإبداعى أدبيًا كان أو فنيًا، حيث لا يألو الفرنسيون جهدًا فى المحافظة على رصيدهم فى هذا الصدد فى مواجهة الهجمة التى تشنها المنتجات الفنية والأدبية الأمريكية، لاسيما الدراما السينمائية ذات السمعة العالمية المدوية بسبب الإنتاج الضخم والإبهار الشديد الذى يعتمد على تكنولوجيا وصناعة فائقة التطور، حيث لا تتورع الدولة الفرنسية عن تقليص عدد الأفلام الأمريكية فى دور العرض السينمائى الفرنسية أو حتى تقليل مدة بقائها فى تلك الدور إلى أقل فترة ممكنة لتفسح المجال أمام الأفلام الفرنسية. ولايزال مهرجان «كان» السينمائى الدولى ينافس مهرجان «الأوسكار» الأمريكى متهمًا إياه بالمادية المفرطة وغلبة النزعة التجارية على أفلامه وفعالياته، بينما يمثل مهرجان «كان» الفرنسى الطابع الفنى الراقى الهادف والرؤى الثقافية والحضارية السامية المتجردة من التوجهات المادية والنزعات التجارية.



وعلاوة على ما سبق، برزت حدة العداء الفرنسي للأمركة في جوانب أخرى عديدة من أهمها التعليم على سبيل المثال، حيث ازدادت وطأة الرفض الشعبي والرسمي داخل فرنسا لتغلغل اللمسات الأمريكية على نظام ومناهج التعليم في البلاد، وأصبح ينظر إلى أمركة العملية التعليمية في فرنسا باستهجان شديد، سواء كان ذلك بالنسبة للتعليم الأساسي، والذي أطلقوا عليه مسمى «الليسيه لايت»، أو التعليم العالي. فضلاً عن ذلك، تنامت موجة العداء الشعبي الفرنسي لكل ما هو أمريكي بما في ذلك المنتجات الزراعية والغذائية كمنتجات ماكدونالدز وكنتاكي، كما أوقفت الحكومة الفرنسية الانتشار التجاري لكوكاكولا لأسباب زعمت أنها تتعلق بالصحة العامة(٤٥).

ولا يعتبر فيليب روجر أن العداء الفرنسي للأمركة هو أمر عارض أو قصير المدى، بل يؤكد أنه متجذر في التاريخ، قليل التأثر بالظروف والتغيرات الدولية. ولا يمكن اكتشافه عن طريق تلك المتغيرات الموسمية، فقد تشكل داخل الزمن ومن خلاله. وعلى خلاف الاعتقاد السائد، فالعداء لا يرجع إلى حرب فيتنام، ولا إلى الحرب الباردة، ولا إلى ثلاثينيات القرن العشرين، رغم أنه شهد بعض الصعود آنذاك. وإنما هي عوامل متداخلة منذ نهاية القرن التاسع عشر ومستمرة إلى اليوم وغداً داخل الثقافة والوعي الجمعي للمجتمع الفرنسي.

هذا ويرى روجر أيضاً أن العداء الفرنسي للأمركة يمثل معطًى رئيسياً في الحياة الثقافية والسياسية في فرنسا، وهو عداء ملتهب تتميز

(٤٥) للمزيد، انظر: فيليب روجر، معاداة أمريكا، (باريس: دارسوي، ٢٠٠٢).



به فرنسا عن سائر الدول الأوربية. ويتسم هذا العداء بالتناقض والغموض فى الوقت ذاته، حيث لم تدخل فرنسا الحرب ضد الولايات المتحدة الأمريكية أبدًا، بالإضافة إلى أن العنف الذى يتسم به العداء الفرنسى تجاه الولايات المتحدة الأمريكية يبدو منقطع الصلة بالتوترات والاختلافات التى تحدث بالفعل، ذلك أن العداء تجاه الأمركة لا يعتبر نقدًا للولايات المتحدة الأمريكية، إذ إنه لا يلبس طابع الأيديولوجية أو العقدية، بل إنه يجمع اليمين واليسار على السواء؛ حيث يشرح العداء الفرنسى للأمركة نفسه على أنه تدرج سلبى فى أنواع الخطاب الذى يشكل التقليد فى فرنسا، بمعنى أن هذا الخطاب يزداد ثراء من جيل إلى جيل بحيث يشكل رابطة بين الفرنسيين المنقسمين أيديولوجيًا. وهذا، فى رأى روجر هو سر الاستثناء الفرنسى فى معاداة الأمركة[٤٦].

٢- البريطانيون يرفضون «أمركة» كتبهم :

على الرغم من وشائج الترابط والتلاقى التى تربط بين الإنجليز والأمريكيين على مختلف الأصعدة، الثقافية منها والسياسية والحضارية، إلا أن البريطانيين لا يتورعون عن إظهار ضيقهم فى أحيان كثيرة من طغيان النمط الأمريكى على حياتهم، لاسيما فيما يخص الحياة المعرفية. ومن الأقوال الساخرة التى تحاول أن تقوّم طبيعة العلاقة بين البريطانيين والأمريكيين، عبارة أنهما «بلدان تفرقهما اللغة الواحدة»، وذلك فى إشارة إلى حالة ثقافية يتحدث فيها كلا الشعبين اللغة نفسها، إلا أن كلاً منهما طورها بطريقة مختلفة عن الآخر. وتبدو

(٤٦) المرجع السابق.

الحساسيات واضحة بين الشعبين في هذا المجال، خصوصًا لدى البريطانيين الذين يعتبرون بلادهم الوطن الأم للغة الإنجليزية، بينما سطا الشعب الشقيق على اللغة وراح يتدخل ليس فقط في طريقة نطقها واستعمال مفرداتها، ولكن حتى في طريقة التهجئة، فيلغي أحرفًا من طريقة كتابة بعض الكلمات، ويمنح تسميات مختلفة للأشياء.

لكن المفردات في شكلها المطلق - لفظًا وكتابة - ليست هي المشكلة الحقيقية في هذا المجال، فالأمر الذي يثير الجدل ثقافيًا هو ما يحدث في عالم النشر، حيث يعبّر الكثير من الكُتَّاب والمثقفين الإنجليز عن استيائهم من أمركة الكتب الإنجليزية المطبوعة في الطرف الآخر من الأطلسي. إلا أن الأمريكيين يردون التهمة نفسها، أي «أنجلزة الكتب الأمريكية» المطبوعة في بريطانيا؛ لذا فإن كُتابًا مشاهير من الجانبين، مثل مارتن آميس وجون أبدايك، لا تنشر أعمالهما في السوقين الإنجليزي والأمريكي بالطبعة ذاتها، وإنما هناك دومًا فروقات.

وفي صحيفة «التايمز» البريطانية، كتب أحد علماء اللغة الإنجليزية معلقًا على موضوع سابق نشر في الصحيفة نفسها حول أمركة الكتاب البريطاني عند نشره في السوق الأمريكية. ويذكّر العالم البريطاني أن الحركة المضادة موجودة منذ خمسينيات القرن الماضي عندما نشر كتاب (American Into English) للباحث اللغوي البريطاني جي في كاري، في سبع وستين صفحة، كدليل يسترشد به الطباعون والناشرون عند إدخال التعديلات على النص الأمريكي، من حيث المفردات والتنقيط وطريقة الإملاء.



ويمكن القول: إن هذه الحساسية الثقافية بين طرفى الأطلسى تتعدى مجرد الاختلاف حول طريقة تحرير الكتب باللغة الإنجليزية وتمتد إلى الشكوى حتى من لغة الكمبيوتر؛ لأن البريطانى يستاء من أمركة لغة جهازه، ويعتقد أن الملايين ممن يستخدمون الكمبيوتر من الجيل الجديد سيرون فى تلك المفردات التهجئة الصحيحة للإنجليزية، ما يعنى تخريبًا لها، بينما جاره السويدى أو الدانمركى وحتى الفنلندى، يقرءون التعليمات الخاصة بالكمبيوتر بلغاتهم الأصلية، حتى إن البريطانيين قد صمموا دليلاً أصدرته مجلة الأيكونوميست يباع ككتاب لمن يريد تحت اسم «الدليل إلى ستايل مجلة الأيكونوميست»، يحتوى على الكثير من النصائح للكتابة الصحافية، ويشمل فصلاً عن الفروقات بين الإنجليزية البريطانية والإنجليزية الأمريكية، من ناحية المصطلحات والمفردات والتنقيط وتركيب الجمل.

وكان من أبرز مظاهر الحساسية الثقافية بين البريطانيين والأمريكيين فيما يتعلق بمسألة اللغة - وتحديدًا اختلاف المفردات بين الطبعات البريطانية والأمريكية - سلسلة روايات «هارى بوتر» الذائعة الصيت، فقد تبين أن الأطفال والمراهقين من قراء هذه السلسلة الشهيرة يقرءونها باختلافات فى العناوين وببعض المفردات أيضًا، أى أن المراهقين على طرفى الأطلسى لا يقرءون النسخة نفسها، ذلك أن الجزء الذى صدر فى النسخة البريطانية ويحمل عنوان «هارى بوتر وكأس النار»، أصبح فى النسخة الأمريكية «هارى بوتر وكوب المشروب الساخن»، وعللت الناطقة باسم الدار الأمريكية الناشرة هذا التغيير بأنه سيجلب مزيدًا من القراء فى السوق الأمريكية؛ لأن النسخة

الأخرى تحمل مفردات صعبة تحتاج إلى بحث لمعرفة معناها، والقارئ يجب ألاّ يتعنى ويبحث فى القواميس من أجل أن يقرأ[٤٧]!

وتقدم الناطقة أمثلة من الأجزاء السابقة بقولها: إنهم اضطروا إلى إبدال كلمة «كوكيز» الأمريكية بـ «بسكيت» الإنجليزية، كما أن كلمة «بوتس» تعنى نوعًا من الأحذية عند الأمريكيين، بينما يستخدمها الإنجليز إشارة إلى صندوق السيارة الخلفى. وتنبه إلى أنه «لولا مترجمونا المثابرون، أشك فى أن هارى بوتر كان سينجح كل هذا النجاح فى السوق الأمريكية. وقد ساهمت تدخلاتهم فى جعل السلسلة أكثر قراءة ومتعة من النسخة الأصلية»! وتنهى كلامها بتوجيه نصيحة للكاتبة كى جى رولينغ: «أن تكتفى بالكتابة بالإنجليزية»! وتكاد أن تقول «من دون فذلكات». بينما يعتبر البريطانيون أن رولينغ تجيد استخدام مفردات إنجليزية من القاموس، مما يثرى – لغويًا – سلسلتها الموجهة إلى المراهقين. ولأن التغييرات تشمل جميع الكتاب من دون استثناء، فقد احتجت كاتبة متخصصة بأدب الأطفال وتدعى جين وايتهيد على التغيير الذى طرأ على إحدى رواياتها بعد تدخل دار النشر لأمركتها، قائلة: «هذا ليس بالكتاب الذى كتبته أنا».

ولا تطال أمركة الكتاب المطبوعات البريطانية فقط، بل تشمل حتى الترجمات التى تتم من اللغات الأخرى إلى اللغة الإنجليزية. ففى أواخر ثمانينيات القرن الماضى، أعادت دار نشر أمريكية ترجمة رواية «الغريب» لألبير كامو بعد أن كان قراء اللغة الإنجليزية قد

(٤٧) لمزيد من التفاصيل، انظر: موقع إسلام أون لاين، ١٢-٦-٢٠٠٤.



قرءوها لأربعة عقود بترجمتها التى صدرت عام ١٩٤٦ وتأثروا بها وببطلها «مارسو». ويعلل المترجم الجديد مبادرته بأنه قدم ترجمة جريئة أكثر قربًا من دواخل المؤلف الذى تأثر أساسًا بالرواية الأمريكية واعترف بأنه استخدم أساليبها. ويعتبر بعض المهتمين بعالم الأدب فى أمريكا أن الترجمة الإنجليزية الأصلية التى نفذها ستيوارت جيلبيرت - مترجم الكثير من الأعمال الفرنسية الأخرى - جعلت الرواية تبدو أقرب إلى الثقافة البريطانية، وباريس أقرب إلى مدينة لندن.

ويطال الانقسام الإنجليزى الأمريكى فى اللغة نشر القواميس أيضًا، ففى عام ١٩٩٩م أصدرت ميكروسوفت قاموسًا ومعجمًا لغويًا هو شهير الآن بين مستخدمى الكمبيوتر، اسمه «إنكارتا»، أثار استياءً فى حينه بين البريطانيين وجعل المدير التنفيذى لدار بلومزبيرى يحتج على أن «لغة الملكة باتت تستبعد من القواميس وبأن اللغة الإنجليزية ما عادت بريطانية». كما انتقدت إحدى المسئولات عن دار نشر «أكسفورد يونيفرسيتى برس» المختصة بإصدار قاموس أكسفورد الشهير، مشروع أنكارتا كونه لم يجمع «اللغات الإنجليزية» فى القاموس الإلكترونى، بل أصدرته بصيغة أمريكية بحتة، حتى إن تعريف بعض الكلمات يستلهم الأفلام والأعمال الأدبية الأمريكية فقط لشرح معناها وتقريبه من ذهن القارئ.

العالم كله يتعرض للأمركة إذن، البريطانيون من جهة يحاولون التصدى لمساعى الهيمنة الأمريكية، التى تتزيا برداء ثقافى لا يخلو من أبعاد سياسية ومرام استراتيجية، يحاولون أن يدافعوا عن لغة

اقترضت منهم ثم تعرضت للتشويه من قبل الأمريكيين، أما القائمون على دور النشر والإعلام فى الضفة الغربية للأطلسى، فلا يريدون للأمريكى، صغيرًا كان أو كبيرًا، أن يتأقلم مع ثقافات الآخر، بمفرداته وتعابيره وتجاربه وحكمه فى الحياة، ما يجعله أحادى الثقافة سجين مجتمعه وما ينتجه من قيم فقط. ذلك أن واشنطن تحاول أن تجعل من الثقافة أداة من بين الأدوات التى تستخدمها لتعزيز فكرة الريادة والهيمنة على عالم أحادى القطبية ينفرد الأمريكيون بإدارة تفاعلاته على كافة الأصعدة(٤٨).

٣- الخصوصية الثقافية فى الدستور الأوربى:

كان من بين مظاهر تفشى القلق بشأن الخصوصية الثقافية على المستوى الأوربى، احتدام الجدل حول الهوية الأوربية وموضع الدين فى الدستور الأوربى الموحد خلال السنوات القليلة الماضية، إضافة إلى الممانعة الكبيرة التى تواجه طلب تركيا الانضمام للاتحاد الأوربى، وهى ممانعة بدا أن السبب الأول - وربما الأهم فيها - هو أن تركيا دولة مسلمة بينما الاتحاد الأوربى هو ـ كما وصفه مسئولون وقادة أوربيون - ناد مسيحى!

وجاءت كلمات مثل «الرب» و«التراث المسيحى» و«النادى المسيحى» فى مشروع الدستور الأوربى الموحد لتطرح تساؤلات عديدة بشأن احترام الخصوصيات الثقافية للدول، وقيم العلمانية الأوربية والعولمة وحوار الثقافات وغيرها، على الرغم من التأكيد

(٤٨) شيرين الحباك، مرجع سابق.

الأوربى المستمر على الالتزام بتلك القيم، وعزز ذلك ما صرحت به شخصيات وأحزاب أوربية كبرى عن أن قبول انضمام تركيا المسلمة للاتحاد يهدد فكرة أن أوربا هى النادى المسيحى!

وقد بدأت الضغوط للإشارة إلى ما يؤكد مسيحية أوربا فى الدستور الموحد منذ أعمال المؤتمر الأوربى فى العام ٢٠٠٣، حيث ظهر ذلك فى المناقشات التى تعلقت بقضايا الإجهاض وتدريس الدين فى المدارس وغيرها، ثم تصاعد مع دخول عدد من دول شرق أوربا المعروفة بشدة تدينها، والتى على رأسها رومانيا وبلغاريا وبولندا إلى حظيرة الاتحاد الأوربى، وقد ثارت الأخيرة ثورة عارمة وصولاً لهذا الغرض، وتعزز التيار الداعى للنص على مسيحية أوربا مع تزايد الحديث عن احتمالات قبول تركيا المسلمة، ذات الثمانين مليون نسمة، فى عضوية الاتحاد، وهو ما أثار القلق حول تصاعد الوجود المسلم فى أوربا، التى يقطنها قرابة عشرين مليون مسلم، على حساب المسيحية.

ومن جانبه، حاول الرئيس الفرنسى السابق فاليرى جيسكار ديستان، الذى كان يرأس أعمال المؤتمر، أن يخرج بحل يبدو مقبولاً للجميع دون أن يخرق السقف العلمانى المستقر، خاصة فى ظل إصرار فرنسا على تأكيد مبدأ العلمانية، فاقترح ثلاثة بنود تضمنتها المادة (٥١) الخاصة بالموقف من الكنائس والمنظمات الدينية غير الطائفية، هى:

١- على الاتحاد الأوربى أن يحترم وضع الكنائس والمنظمات والجماعات الدينية الموجودة داخل الدول الأعضاء.

٢- على الاتحاد أن يحترم وضع المنظمات ذات البعد الفلسفى.

٣- على الاتحاد أن يلتزم بفتح حوار واسع ونزيه ومنتظم مع الكنائس والمنظمات؛ اعترافًا بهويتها وبمساهماتها.

وعلى الرغم من الحرص على الحلول الوسطى، التى لا تصادم العلمانية المفترضة، فإن النظر فيها يؤكد وجود ميزة استثنائية للدين، فضلاً عن انحيازها للمسيحية، فهى تعارض - ولو شكليًّا- البند الذى تضمنه الدستور والخاص بحرية التفكير والاعتقاد الدينى، وهو ما يسمح بحرية الاعتقاد دون إعطاء أى امتيازات.

ويتضح التحيز للمسيحية والرغبة الشديدة فى الإشارة المباشرة إلى الدين المسيحى من أفراد الكنيسة بالذكر دون بقية المؤسسات الدينية، فجميع البنود تشير بطريقة خاصة لكلمة «الكنيسة» بدلاً من قول المؤسسات الدينية، كما أن فكرة فتح حوار مع الكنيسة تعنى القبول الضمنى بدور لها فى قضايا وشئون الاتحاد.

ولم يكن السعى للتأكيد على الهوية المسيحية لأوربا الموحدة من قبل الدول الأعضاء فقط، بل كانت هناك قوة الفاتيكان -المؤسسة الدينية الكاثوليكية الكبرى فى المسيحية- والذى قاد حملة ضغوط كبيرة على القيادات السياسية وصناع القرار داخل الدول الأعضاء وممثليها فى الاتحاد الأوربى للنص على الهوية المسيحية فى الدستور.

فقبل مراجعة اتفاقية ماستريخت عام ١٩٩٧، قدم الفاتيكان اقتراحًا يلحق بالبند الخاص بالحقوق والحريات العامة، وهو يدعو للإشارة فى الدستور إلى أن المسيحية هى التراث الثقافى للشعب الأوربى. ولكن رفض هذا الاقتراح باعتبار أن الفاتيكان ليس من الدول الأعضاء،



ولكن قبيل بدء مؤتمر أمستردام فى العام نفسه تبنت إيطاليا وألمانيا والبرتغال هذا التوجه ومارس الفاتيكان ضغطه على ممثلى الدول الأعضاء حتى نجح فى أن يتبنى المؤتمر الإعلان رقم ١١ ، والذى ينص على الحفاظ على الامتيازات التى تتمتع بها الكنائس والمجتمعات الدينية دون أى تدخل من جانب الدول. وبالتصديق عليه صارت هذه الامتيازات ملزمة لكل الدول الأعضاء رغم أن ذلك يناقض العلمانية.

ثم تكثفت ضغوط الفاتيكان عند بدء مناقشة مشروع الدستور من أجل السعى للتعديل فى البند الحادى عشر لإضافة بعض الكلمات التى تحفظ للكنيسة دورها، من خلال دعوة الاتحاد لإقامة حوارات واضحة ونزيهة وبطريقة منتظمة مع الكنائس والمنظمات[٤٩].

وقبل المؤتمر الخاص بمستقبل أوربا، نظمت الأكاديمية الكاثوليكية فى برلين اجتماعاً لمناقشة المسئوليات الاجتماعية والمسيحية، ضم مئات الأشخاص من عشرين دولة أوربية، وكان من ضمن توصياته، القيام بمظاهرات فى خريف العام ٢٠٠٤ تكون مفتوحة لكل من تهمه الرسالة المسيحية التى يجب أن تنبع منها مبادئ المجتمع المدنى. وقد ركز الاجتماع على أهمية الاتحاد الأوربى كاتحاد فيدرالى يقوم على مبدأ الترابط والمشاركة، وهو المبدأ الذى يسمح للكنيسة بممارسة دورها دون عرقلة من جانب الدولة.

وكانت المفارقة أن مثل هذه الملتقيات والاجتماعات لقيت تجاوباً من جانب مؤسسات الاتحاد الذى قام برلمانه بتمويلها ولكن بطريقة

(٤٩) المرجع السابق.

غير مباشرة! ففى جلسة ٢٨-١٠-٢٠٠٤ للبرلمان والخاصة بوضع ميزانية ٢٠٠٥ تقدم سلفادور جاريجا بوليدو من لجنة الميزانية بتعديل يقضى بتحويل مليون ونصف يورو لتمويل اليوم العالمى للشباب بدعوى أنه اليوم الذى يجمع مئات الشباب الأوربى للدعوة لقيم العدل والحرية والتآلف، ولم يذكر بالطبع حقيقة هذا التجمع وأن الكنيسة الكاثوليكية الألمانية هى التى تقف وراء تنظيم هذا الحدث، وأنها قامت بدعوة أكثر من أربعة آلاف صحفى لنقل كلمة بابا الفاتيكان التى سيلقيها أمام ثمانية آلاف شاب كاثوليكى، وتشتمل هذه الكلمة على بعض العظات التى تشير إلى الجذور المسيحية لأوربا ودعوات للسلام ومساعدة الفقراء.

ومن أجل هذا الغرض لا يمانع رأس الكنيسة الكاثوليكية فى دعوة كل المسيحيين من كاثوليك وأرثوذكس للتوحد دفاعًا عن تراثهم المسيحى، فقام البابا يوحنا بولس الثانى فى فبراير ٢٠٠٣ بإلقاء عظة بكنيسة سان سياج بالفاتيكان أمام السياسيين الكاثوليكيين، حثهم فيها على المحاربة من أجل أن يتم ذكر كلمة الرب فى الدستور ودعاهم للتوحد مع إخوانهم من الأرثوذكس، وبعد عدة أيام من هذا الإعلان قام رئيس مجلس البابوية بمقابلة ممثلى الكنيسة الأرثوذكسية. واستطاعت ضغوط الفاتيكان أن توحد كل أحزاب اليمين واليسار فى إيطاليا لدعوة ممثليها فى الاتحاد إلى الإشارة فى الدستور لمقولة التراث المسيحى، كما بدأت تحركات كبيرة قادها كبار الأساقفة الأوربيون وسكرتير دولة الفاتيكان وأحد أحبار الكنيسة للضغط على بقية السياسيين الأوربيين.



ولا يمكن فهم الإصرار على الإشارة إلى الهوية المسيحية لأوربا بمعزل عن الممانعة القوية لقبول انضمام تركيا للاتحاد. فكل الدلائل تشير إلى أن السبب الرئيسى هو كونها دولة إسلامية؛ إذ إن كل المؤشرات كانت تصب لمصلحة انضمامها لولا كونها إسلامية. تركيا هى إحدى الدول المؤسسة للمجلس الأوربى ومنظمة الأمن والتعاون الأوربى، وهى أحد أركان حلف شمال الأطلسى وصاحبة أكبر قوات فيه بعد الولايات المتحدة، أى أنها صاحبة أكبر جيش فى الاتحاد الأوربى الغربى الذى يمثل الآن ضلع الجيش الأوربى. ولا يمكن تجاهل الدور التركى فى حماية أوربا من تهديد التكتل الشرقى إبان الحرب الباردة؛ فقد كانت الدولة التى تشترك فى الحدود مع روسيا، وبالتالى لعبت دورًا مهمًا فى منع توغل جيوشها داخل الأراضى الأوربية، كما كانت تقوم بالدور نفسه فى التصدى للوجود البحرى الروسى فى البحر الأسود.

ولتركيا أهمية اقتصادية كبرى بالنسبة لأوربا، فهى تمثل سوقًا كبيرة وجديدة وبوابة لتوسعات اقتصادية كبرى منتظرة لأوربا فى الشرق الأوسط وآسيا الوسطى والقوقاز، ومن خلالها يمكن السيطرة على طرق نقل الهيدروكربورات والبترول والغاز من العراق وروسيا وإيران، وهى تمتلك مصادر مائية هائلة فى وقت يتوقع فيه اندلاع حروب المياه. كما أن هناك مخاوف سياسية من أن يؤدى رفض قبولها إلى توجهها شطر آسيا والشرق الأوسط وبالأخص إيران، وهو ما يعنى تأكيد انتمائها الإسلامى تدريجيًا بما يعزز من خطر وجود دولة إسلامية قوية على حدود أوربا.

ورغم كل هذه المؤهلات للانضمام تُصِر الأحزاب اليمينية والمسيحية فى أوربا على رفض فكرة انضمام تركيا للاتحاد الأوربى، وهو ما يبدو راجعًا لرغبة أكيدة فى الإبقاء على أوربا موحدة ذات حضارة مسيحية، وهو ما قد يهدده انضمام دولة مسلمة كبيرة كتركيا يقارب عدد سكانها سبعين مليونًا. وتتعزز المخاوف الأوربية من أن يؤدى انضمام تركيا للاتحاد إلى تغيير ديمغرافى يخل بالهوية الأوربية بسبب التنامى الكبير والمطرد للجاليات المسلمة فى الدول الأوربية المختلفة والذى يناهز عشرين مليونًا والذى أصبح معه الإسلام فى المرتبة الثانية بعد المسيحية من حيث عدد الأتباع، وهو ما يحول دون أن تصبح الوحدة الأوربية ناديًا مسيحيًّا!

وتقدم الدول الأوربية المعترضة على انضمام تركيا مبررات معظمها يتركز حول سجل تركيا فى حقوق الإنسان ووضع الأقليات الدينية والعرقية، وربما ترجع للتاريخ لكى تؤكد مخاوفها ومبرراتها فتستدعى بعض الجرائم القديمة - التى ربما حدث مثلها فى بعض دول الاتحاد الأوربى - مثل إبادة الأرمن فى ١٩١٥، واضطهادات المسيحيين فى ١٩٥٥، وغزو قبرص فى ١٩٧٣ لدعم الأتراك ضد اليونانيين. وربما كانت بعض هذه المبررات صحيحة لكن كثيرًا منها ينطبق أيضًا على وضع الحريات والحقوق العامة فى كثير من الدول التى قبلت عضويتها فى الاتحاد، خاصة دول الكتلة الشرقية مثل المجر وسلوفانيا وأستونيا، بل وربما دول أوربا الغربية أيضًا خاصة إسبانيا صاحبة السجل السيئ فى حقوق الأقليات والمهاجرين والتى ترصد التقارير الأوربية نفسها انتهاكات صارخة منها فى حق اللاجئين



والمهاجرين، مثل اقتحام منازلهم والتعرض لهم بكل طرق الإهانة والتعذيب حتى الضرب بالرصاص!

وعلى الرغم من التأكيد الأوربى المستمر على مبدأ العلمانية فإن الواقع الفعلى يؤكد أن الخلفية المسيحية ما زالت حاضرة وبقوة فى الخصوصية الثقافية للدول الأوربية المسيحية، حتى فى الفضاء العام الذى كان من المفترض أن يظل بعيدًا عن الدين بنص العلمانية التى تعنى الفصل التام بين الدين والدولة، والتى بسببها مازالت أوربا تمانع قبول تركيا فى عضوية الاتحاد الأوربى، وهو ما يعكس مدى تشبث الأوربيين، رغم علمانيتهم وعولتهم، بخصوصيتهم الثقافية، التى يمثل الدين المسيحى ركنًا مهمًا من أركانها. فبالرغم من أن دستور تركيا ينص على علمانية الدولة فإن كثيرًا من دول الاتحاد الأوربى تأخذ عليها ما تعتبره عدم التزام كامل بمبادئ العلمانية، فتهاجم تعليم الدين فى المدارس وجعله إجباريًا فى المراحل الابتدائية والثانوية، ودفع أجور معلمى الدين من خزانة الدولة. كما تتهمها بعدم احترام حقوق الأقليات والتفرقة بينهم على أساس دينى بسبب ما تراه تفضيلاً للسنة على غيرهم من أصحاب المذاهب، أو قصرًا لبعض الحقوق السياسية والثقافية على أقليات بعينها مثل الأرثوذكس والكاثوليك الأرمن دون أن تشمل الكاثوليك من غير الأرمن.

والمفارقة أن هذا كله وأكثر منه يحدث فى كثير من دول أوربا التى تعلن تبنيها للعلمانية واستعدادها للتبشير بالعولمة. فتُصر إيطاليا، على سبيل المثال، على تدريس الدين المسيحى فى المدارس الحكومية، وتُعَيِّن قساوسة



من الكنائس لتدريس الدين تدفع أجورهم من خزانة الدولة. وتسمح بدفع المواطنين جزءًا من ضرائبهم للكنيسة للإنفاق عليها وعلى العاملين بها. كما تخصص جزءًا من الأموال العامة لتمويل بنائها والأماكن الدينية وتقديم الإعانات لها حتى تتمكن من تقديم خدماتها. وتسمح لبعض المدارس التابعة لطوائف دينية بالحصول على تمويل، وإن كان تحت رقابة الدولة، كما يحظى الزواج الكنسى بتقدير أكبر من الزواج المدنى.

وفى إنجلترا تُعَد الملكة رأس الكنيسة التى تحظى بميزات استثنائية غير حصص الضرائب؛ بعضها ذو طابع سياسى، حتى إن ٢٦ عضوًا من أعضاء مجلس اللوردات بإنجلترا هم من قساوسة الكنيسة، والشيء نفسه بالدانمارك التى يضم برلمانها عددًا من القساوسة الموظفين فى الكنيسة والمعينين من قبل وزير يسمى بوزير الشئون الكنسية.

ولا تعترض الأحزاب العلمانية فى كثير من دول أوربا على الاتفاقيات البابوية التى تنشأ بين الدولة والكنيسة - وبالأخص الفاتيكان- وهى اتفاقات تعطى بنصوص قانونية وضعًا للدين فى نظام الدولة، وفى فبراير من عام ١٩٨٤ وقعت إيطاليا اتفاقية مع الفاتيكان «تعطى قيمة للثقافة الدينية وتأخذ فى الاعتبار المبادئ الكاثوليكية التى تُعَد فى ذاتها جزءًا من التراث التاريخى للشعب الإيطالى»، وحين اعترض البعض على هذه العبارة رفضت المحكمة العليا الطعن بها وأكدت اعترافها بالاتفاقية.

الشيء نفسه فى إسبانيا، فبالرغم من القانون الصادر عام ١٩٨٠ والذى يحث على حرية الدين ويساوى بين العقائد المختلفة فإن الدولة



منحت نفسها حق إبرام اتفاقيات وعلاقات تعاون مع الكنائس، إضافة إلى منحها امتيازات مالية أعلن عنها فى مرسوم قانونى عام تحت مسمى الكيانات ذات الأهداف غير المربحة تقوم بأعمال الخير.

أما اليونان، فهى مثال صارخ على الخروج عن العلمانية؛ لأنها تلتزم صراحة بعلاقة مباشرة بين الكنيسة والدولة، حتى بعد التحول الديمقراطى عام ١٩٧٥، فالمؤسسة الدينية موجودة بحكم القانون، وكثير من الممارسات والعقود الدينية تأخذ حكم القانون مثل الزواج الدينى الذى يعترف به القانون بالضرورة، وما زالت اليونان الدولة الوحيدة التى ترفض بناء مساجد على أراضيها!

وقد لايختلف الوضع كثيرًا فى دول أوربا الشرقية، التى كانت خاضعة لأنظمة حكم شيوعية، حَدَّ النظام الشيوعى فيها من دور الكنيسة وأمَّم ممتلكاتها، ولكن بمجرد سقوط الشيوعية استعادت الكنيسة مرة أخرى ممتلكاتها ونفوذها على المجتمع، ربما كانت بولندا النموذج الأبرز فى ذلك، فقد لعبت الكنيسة فيها دورًا كبيرًا فى إسقاط النظام الشيوعى، ثم دشن النظام الجديد مباشرة عهده باتفاقية بابوية مع الفاتيكان تم التصديق عليها فى عام ١٩٩٥ من جانب البرلمان. وحين اضطرت للفصل القانونى بين الكنيسة والدولة لتكون مؤهلة للانضمام إلى الاتحاد الأوربى أصرت على التأكيد على احتفاظها بهويتها المسيحية من خلال تسميتها بـ «دولة علمانية ذات تراث مسيحى»[٥٠].

(٥٠) أحمد أبو زيد، جريدة الحياة، ٢-١١-٢٠٠٤.

٤- الغرب يبشر بالعولمة بينما يتمسك بخصوصيته:

تثير مواقف الرفض والعداء والتضييق ـ التى تتخذها شعوب بعض الدول الغربية حيال الأقليات العِرقية والدينية بها، وإزاء المهاجرين الوافدين من الخارج للإقامة والعمل فيها، وكذلك القيود الشديدة التى تفرضها حكومات تلك الدول على تحركات هؤلاء الوافدين والاعتراض على كثير من مفردات أساليب الحياة التى يتبعونها ومقاومة القيم الخاصة بهم والتى تحدد لهم سلوكياتهم وتصرفاتهم وعلاقاتهم الداخلية - تثير كثيرًا من الشكوك والتساؤلات حول مصداقية النظم الديمقراطية الليبرالية فيما تزعمه حيال الاعتراف بمبدأ التعددية الثقافية والتسامح مع الآخر وإمكان تعايش الثقافات المختلفة المتباينة فى المجتمع الديمقراطى الذى يحترم خصوصية الأفراد والجماعات داخل نطاق النظام العام الذى يسود المجتمع، كما تطرح تساؤلات بشأن العولمة التى تبشر بها تلك الدول وتزعم اعتناقها، فى حين توصد أبوابها فى وجه المهاجرين وتضيق على الزائرين الذين يجسد انتقالهم هذا أبرز صور العولمة والتواصل الثقافى والحضارى والاقتصادى بين الدول والشعوب.

فالواضح من الأحداث والوقائع والقرارات الرسمية التى تصدر عن هذه الحكومات وبخاصة فى الآونة الأخيرة أن ثمة كثيرًا من المحاذير والتحفظات تتمسك بها هذه الدول ضد الثقافات الأجنبية الوافدة مع هؤلاء المهاجرين الذين يحملون على أية حال جنسيات الدول التى يعيشون ويعملون فيها كمواطنين على الرغم من أن تلك الثقافات



الوافدة ثقافات محافظة وغير ليبرالية ولا تتفق مبادئها وقيمها مع المعايير الغربية الليبرالية التى تتيح للفرد قدرًا كبيرًا جدًا من الحرية فى التفكير والسلوك تختلف كل الاختلاف عن مظاهر الكبت والقهر التى تميز الثقافات المحافظة والتى يخضع لها أعضاء تلك الأقليات؛ ولذا ترى هذه الحكومات أن من حقها التدخل فى شئون هذه الجماعات لتعديل وتغيير أو حتى تحريم ومنع بعض السلوكيات الخاصة المميزة ضمانًا للمحافظة على التوافق الاجتماعى والتناغم الثقافى داخل المجتمع.

وتنسى هذه الحكومات أن هذا التدخل يمثل فى حد ذاته خروجًا على مبادئ الليبرالية وإهدارًا لمفهوم التعددية الثقافية، ويكشف عن التناقض بين الشعارات النظرية التى تتغنى بها تلك الدول وبين الواقع المشاهد الملموس الذى تفرضه على تلك الفئات والجماعات بقوة القانون كى تتخلى عن نظمها وقيمها ومفهومها للحياة وتراثها الثقافى التقليدى وتذوب بالتالى كلية فى المجتمع الكبير. فالديمقراطيات الليبرالية فى الغرب لا تتورع فى محاولاتها تغيير القيم التى يؤمن بها مواطنوها من الأقليات الوافدة عن الالتجاء إلى أساليب القهر والقسر نفسها التى توصف بها الثقافات الليبرالية التى جاء منها أفراد تلك الأقليات.

وعلى أية حال، فإن الوضع فى المجتمعات الغربية فيما يتعلق بالنظرة إلى تلك الأقليات، صعب وشائك ويحتاج إلى كثير من التروى والمرونة والحكمة؛ حتى يمكن تجنب الصراع السافر الذى قد يتخذ شكل العنف المتبادل للدفاع عن الكيان الاجتماعى والمقومات الثقافية المتعددة ذات التوجهات المتعارضة.

ولقد أفلحت الثقافات الليبرالية فى الغرب فى تحرير الفرد من كثير من القيم التقليدية المتوارثة والأحكام التى تفرضها تلك القيم بخاصة الأحكام المتعلقة بمفهومى الصواب والخطأ. فلم يعد الفرد يعطى أهمية كبرى لمبدأ المسئولية الشخصية المستمد من القيم الأخلاقية والتعاليم الدينية ويرفض أن تكون تصرفاته وحياته الخاصة وتعامله مع الآخرين محلاً للتقويم والحكم عليه اجتماعيًا وأخلاقيًا كما يحدث فى المجتمعات والثقافات المحافظة أو غير الليبرالية. فالصواب والخطأ مفهومان تعسفيان صاغهما أشخاص سوداويون متسلطون لإخضاع الآخرين لإرادتهم ووجهة نظرهم المتعسفة الضيقة؛ ولذا يجب رفضهما حتى يحيا الفرد حياته بالطريقة التى تروق له.

وقد تكون هذه نظرة متطرفة لفهم مبدأ الليبرالية وما تكفله للفرد من حرية شخصية. وحسبما تقول غرترود هيلمفارب فى مجلة «Academic Question 2000» التى تصدرها رابطة الأساتذة الأكاديميين فى أمريكا، إن هذه النظرة المتطرفة قد تؤدى فى آخر الأمر إلى إهدار هيبة ورهبة الأخلاق المجتمعية. وتستشهد على ذلك بآراء وأقوال عدد من أساتذة الجامعات حول مواقف طلابهم السلبية من بعض المشاكل الشائكة التى يرفضها الرأى العام العالمى مثل مشكلة التطهير العرقى والتمييز العنصرى وتجارة الرقيق والشذوذ الجنسى والإدمان ودعارة الأطفال وما إليها، وتقبلهم لهذه الأوضاع الشاذة على أنها أمر واقع لا ينبغى الحكم عليه بالصواب أو الخطأ لأن كل شىء نسبى فى هذه الحياة، وأن إطلاق الأحكام التقويمية هو نوع من الاستبداد فى الرأى وعدم التسامح والرغبة فى التحكم فى الآخرين

وهو عكس ما تقضى به معايير الليبرالية السليمة من اتساع الأفق وتقبل آراء وسلوكيات الآخرين(٥١).

والمفارقة هنا هى أنه فى الوقت الذى يتيح فيه المجتمع الديمقراطى الليبرالى كل هذه الحرية بل والتحرر للفرد فيما يتعلق بآرائه وأفكاره وتصرفاته التى قد تخرج على النمط العام السائد فى المجتمع فإن هذا المجتمع نفسه يرفض منح مثل هذا الحق للجماعات العرقية والأقليات الوافدة المقيمة فيه، ويمنعها من ممارسة حياتها بطريقتها وأسلوبها الخاصين تبعًا لمنظومة القيم الدينية والأخلاقية التى تعتنقها، بل إنه قد يعمل على نبذ وطرد هذه الجماعات إن أخفق فى احتوائها ودمجها تمامًا فى الثقافة القومية التى تعترف بها الدولة. ويزداد الموقف تعقيدًا فى الحالات التى تتمركز فيها تلك الجماعات بأعداد كبيرة فى مناطق محددة وفى شكل يلفت الأنظار إليها بحيث يمثل وجودها وسلوكها نوعًا من الاستفزاز لمشاعر بقية السكان كما هو شأن العرب فى فرنسا والأفارقة فى بريطانيا والأتراك فى ألمانيا وهكذا.

وكثيرًا ما تثير هذه الأوضاع مشكلات ذات أبعاد سياسية وأخلاقية وفلسفية حول إمكان التوفيق بين الاعتراف بمبدأ التعددية الثقافية وفقًا للفكر الليبرالى وبين المحافظة على وحدة المجتمع وتماسكه وهويته الثقافية المتميزة على الرغم من عدم التجانس ورفض الأقليات التنازل عن هويتها كخطوة للاندماج فى الكل الاجتماعى. فالمأزق الذى تواجهه هذه الدول الديمقراطية إذن هو صعوبة الجمع بين مبدأ احترام

(٥١) المرجع السابق.

الآخر بخاصة إذا كان هذا الآخر ينتمى فى الأصل إلى ثقافة غير ليبرالية وغير ديمقراطية ومتطلبات المحافظة على الوحدة وعلى الكيان الاجتماعى والثقافى مع الالتزام فى الوقت ذاته بمبدأ العمل على تحرير الأفراد من القهر الاجتماعى الذى قد يتعرضون له من جراء انتمائهم إلى ثقافاتهم الأصلية المحافظة.

وقد تمثل هذا المأزق فى قضيتين: **أولاهما**: ظاهرة تعدد الزوجات فى العائلات الإفريقية المقيمة فى فرنسا. ففى الثمانينيات أيضًا من القرن الماضى سمحت الحكومة الفرنسية للمواطنين من أصول إفريقية باستدعاء زوجاتهم العديدات للإقامة معهم. ويقدر البعض عدد هذه العائلات بحوالى مائتى ألف عائلة فى باريس وضواحيها، ويبلغ حجم بعضها عشرين شخصًا يقيمون فى مسكن واحد تحت ظروف غير آدمية؛ حيث تزدحم المساكن بالزوجات وأطفالهن مما لا يحقق للمرأة خصوصياتها حتى فى معاشرة الزوج. وحاولت الحكومة الفرنسية أخيرًا معالجة هذا الوضع الذى يتعارض مع الأعراف والقيم والقوانين الغربية فاعترفت بزوجة رسمية واحدة فقط واعتبرت الزيجات الأخريات باطلة. وبطبيعة الحال لم يغير هذا الإجراء من الواقع شيئًا بالنسبة لتعدد الزوجات وإن نجمت عنه مشكلات جديدة تتعلق بالوضع الاجتماعى والقانونى لهؤلاء الزوجات «الأخريات» وأطفالهن ومصيرهم جميعًا.

وفى مقال بعنوان «هل التعددية الثقافية ضارة بالنسبة للمرأة؟» ظهر فى صحيفة «بوسطون ريفيو» الأمريكية، تقول الكاتبة سوزان موللر أوكين: إن ادعاء الحركات الليبرالية والنسائية الرغبة فى تحقيق



المساواة بين الجنسين وتحرير المرأة من الاضطهاد والقهر الاجتماعى لا يمكن اعتباره مبررًا كافيًا لثورة الرأى العام الفرنسي ضد حرص النساء المسلمات على التمسك بالحجاب كرمز للهوية الثقافية الخاصة، بينما لا يعترض هذا الرأى العام الفرنسي ذاته على تعدد الزوجات الإفريقيات على الرغم من أن المرأة الإفريقية نفسها ترفض هذا النظام وتطالب بإلغائه. فهناك تناقض بين الموقفين يكشف عن نوع من النفاق الاجتماعى فى مجتمع ليبرالى ديمقراطى المفروض أنه يحترم الخصوصيات الثقافية للمواطنين مما قد يشير إلى وجود أبعاد وعوامل أخرى خفية تفرض على دول الغرب الديمقراطى اتخاذ مواقف متعارضة ومتناقضة إزاء مشاكل من النوع نفسه. وهذا يتطلب من هذه الدول مراجعة سياساتها حتى لا تفقد مصداقيتها أمام الشعوب.

وثانية هذه القضايا: ما تجلى فى الآونة الأخيرة فى موقف فرنسا من غطاء الرأس أو الحجاب الذى تتمسك به المواطنات المسلمات فى فرنسا، وأخذت المسألة أبعادًا قد تكون أكبر من حجمها الحقيقى، ونشأت عنها أزمة اجتماعية انقسم الرأى العام حيالها، وكان من الممكن أن تتحول إلى أزمة سياسية تتجاوز حدود الدولة الفرنسية[٥٢].

خامسًا: الخصوصية الثقافية والحداثة:

إذا كان الحديث عن الخصوصية الثقافية يقودنا، فى أحيان كثيرة، إلى التنقيب فى الماضى باعتباره معينًا مهمًّا يحوى روافد عديدة لتلك

(٥٢) سمير أمين وبرهان غليون، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨).

الخصوصية من جميع النواحى، فهل يمكن أن يفضى هذا التواصل المستمر، والذى لا يمكن تلافيه، مع الماضى إلى انشغالنا الدائم به ومن ثم انصرافنا عن المستقبل والعمل الحثيث من أجل تطوير أنفسنا وصقل خصوصيتنا الثقافية بما يعود عليها بالنفع من جهة ويجعلها متواكبة مع الحداثة والتطورات الثقافية والحضارية التى تعترى عصرنا الراهن من جهة أخرى؟! تساؤل يطرح نفسه.

ففى الوقت الذى يعتبر الكثير من المفكرين العرب والمسلمين أن التمسك بالخصوصية الثقافية والاحتفاظ بمكوناتها وعناصرها يعد السبيل الأمثل للتصدى للهجمات الثقافية والحضارية الوافدة كما يمثل الدعامة الأساسية لأى نهضة فى بلادنا، فإن بعضًا من المثقفين العرب يشاطرون بعض نظرائهم الغربيين الرأى بأن التشبث الأعمى بالخصوصية الثقافية إلى حد التشرنق على الذات، فى بعض بلدان العالمين العربى والإسلامى، إنما كان سببًا فى تعويق تقدم تلك البلدان نحو الحداثة والتقدم ومواكبة موجة العولمة وثورة التكنولوجيا.

حيث يرى أصحاب هذا الرأى أن ثمة عواقب وخيمة يجلبها التقوقع والتشرنق على الخصوصيات الثقافية، حيث يعتقد الذين يظنون أنهم حراسُ هوياتنا وخصوصياتنا الثقافية أن الحد من الانفتاحِ على العالمِ الخارجى والحد من دخولِ لعبةِ الأممِ الجديدةِ المسماةِ بالعولمة، هى أمور من شأنها المحافظة على خصوصياتنا الثقافية وحمايتها من الاندثار وإعادة التشكل وفق معطياتِ الخصوصياتِ الثقافيةِ للآخرين بوجهٍ عام ولأمريكا بوجهٍ خاص. وهؤلاء فى نظر أصحاب هذا

الرأى يرتكبون خطأ فكريًا كبيرًا؛ إذ يرى أصحاب هذا الرأى أن الذين سيحاولون أن يفعلوا ذلك هم أول المرشحين لفقدانِ خصوصياتهم الثقافية، ذلك أن العزلةَ الكلية أو الجزئية، التى يتوهمون أنها ممكنة، ستقود لوهنٍ اقتصادى كاملِ الأبعادِ؛ وهو ما سيقود لمشكلاتٍ ومعضلاتٍ اجتماعيةٍ ستكون هى السبب الأساسى لتعاظم الخصوصيات الثقافية السلبية واندثار الخصوصيات الثقافية الإيجابية. وبنفس القدر، يؤمن أصحاب هذا الرأى إيمانًا قويًا أن التعامل الحر والمفتوح مع الآخرين وعلى أوسع مدى، هو الكفيل بتزويد خصوصياتنا الثقافية بأدوات المناعة التى تعينها على تلقف ما هو إيجابى من الآخرين والاستفادة منه، ولفظ ما هو سلبى واتقاء شره.

ويرى أصحاب الرأى المناهض لفكرة التقوقع الثقافى والحضارى أن من يدعون إلى مثل هذا التقوقع قد فاتهم أن هناك استحالة مادية مطلقة لتحقيق العزلة الكلية أو النسبية التى يتصورون أنها ممكنة. فعالمية العلم وثورة الاتصالات والتقدم المذهل فى وسائل الإعلام المخترقة لكل الحدود وجيوش القواعد الجديدة التى ستمنع «الحمائية الاقتصادية» كل ذلك من شأنه أن يجعل الحلم بالعزلة الكلية أو النسبية حلمًا مستحيلَ التحقيق .

ويرى د. سمير أمين على سبيل المثال، أن بعض المستشرقين يعزون تأخر الحداثة والتحديث فى العالم العربى والإسلامى إلى ما يسمى بالخصوصية الثقافية العربية الإسلامية، باعتبارها ثقافة دينية جامدة ومتحجرة، وهو وإن كان يُعدُّ ثقافة العولمة نتاجًا حتميًا

للرأسمالية، وبسببها همِّشت الخصوصية المحلية، وأضحت لا معنى لها إلا من خلال الثقافة المعولمة، فإنه فى الوقت ذاته يتهم تلك الثقافة بالقصور؛ لأنه يراها ثقافة مبتورة، وغير تجانسية على مستوى الاقتصاد والسياسة، وتعانى التناقضات الداخلية، بما يسبب اضطرابًا وقلقًا لشعوب الأطراف، ومنها الشعوب الإسلامية والعربية، التى يعتقد سمير أمين أن من أهم أسباب تأخرها، وعدم دخولها فى الحداثة والعولمة العودة إلى السلفية، والهرب نحو الماضى خوفًا من الوقوع فى إشكاليات العولمة والحداثة[٥٣].

فالحداثة فى رأى أمين ليست سوى أن يصنع الإنسان تاريخه، وليست هى التاريخ المحكوم من خلال قوانين موضوعية ظاهريًّا، وإنما السلفية- برأيه- نوع متطرف، بميلها نحو الماضى، وإلغائها لطموحات البشر فى ظل وضع القوانين. ومفهوم الحداثة لديه غير منغلق فى نمط نهائى وثابت، وإنما ينفتح دومًا على اللانهائى والمجهول.

أما فكرة الخصوصية الثابتة فى مواجهة العولمة، فلا تمثل سوى بريق خادع، ونوع انهزامى؛ لأنها تلغى القاسم المشترك الذى يعبر الخصوصية الثقافية، ويتعداها، وهذه النظرة «الثقافويَّة» - برأى أمين - لا تخدم سوى الاستعمار، فنبذ الحداثة لا يعنى لديه سوى التنازل عن العمل المسئول فى سبيل صنع التاريخ، أما الدعوة إلى الأصالة فمعناها إيقاف سير التاريخ عند مرحلة سابقة على الرأسمالية.

(٥٣) د. شاكر مصطفى، عالم الثقافة المتخلفة، مجلة عالم الفكر، عدد إبريل، مايو، يونيو، ١٩٨٨.



ولا يرى أمين أن بمقدور العالم الإسلامى الأخذ بالحداثة، والأصالة معًا، وضرب على ذلك مثالاً هو الدولة الإسلامية الإيرانية، هذه الدولة التى يعتقد أنها أخذت بمتناقضين، وهو ما لا يؤمن به، ويفسره على أنه نوع من النفاق؛ لأن الحداثة برأيه لا تلتقى بالمفهوم السلفى، فإما الأخذ بالقيم الغربية كما هى، أو الانغلاق فى الخصوصية الثقافية الموروثة(٥٤).

ويقترح سمير أمين حلاً ثالثًا للخروج من الأزمة، وذلك من خلال اشتراك شعوب الشرق فى تجاوز حدود الرأسمالية بتطوير مفاهيم نضالية فى مجالات الاقتصاد والثقافة معًا كما يرى أن على المسلمين إعادة الرؤية إلى مفهوم الأصالة بنقدها، والموروث الثقافى والتاريخى، بما فى ذلك العقيدة الدينية ذاتها، ومثاله على ذلك الصين، وما فعلته بموروثها الكونفوشيوسى، والعقيدة الماوية؛ حيث تم دمج تراثها الدينى، والفلسفى فى الثقافة الجديدة حتى نجحت(٥٥).

ومن جانبه، يختلف الدكتور برهان غليون نسبيًا مع سميرأمين، حيث يرى غليون أن «أمين» يتحامل على الثقافة العربية الإسلامية وكذا على موقف أهلها الرامى إلى الدفاع عنها فى مواجهة مساعى الهيمنة والطمس الغربية، ويرى غليون أن «أمين» يجعل من محاربة السلفية، أو التصدى لها جوهر إشكالية مواجهة العرب والمسلمين لتحديات العولمة؛ لأنها تمنع من الدخول فى الحداثة، متجاهلاً مسألة

---

(٥٤) بشير السباعى، الاحتفاء بثقافة الآخر، مجلة إبداع، العدد الثانى، فبراير، ١٩٩٢.

(٥٥) سمير أمين، مرجع سابق.

الهيمنة الثقافية الغربية التي يخلطها مع الثقافة الجديدة، ويوحدها معها. وهو من خلال عمله هذا يقترح على العرب تبني الحداثة الجاهزة، والناجزة قبل تحويلها من حداثة رأسمالية إلى حداثة اشتراكية. وهذا فهم خاطئ برأيه؛ لأن المشروع الإسلامي السلفي مثله مثل أي مشروع اجتماعي آخر لا يرد على هوس الخصوصية، ولا عليه نص ديني، أو روحي إلهي. إنه قبل أي شيء آخر مشروع تاريخي تمليه ظروف اجتماعية يمكن تبيانها، وتحليلها بسهولة. وليست الخصوصية وأطروحة سمير - كما يرى الدكتور برهان - أشبه بأطروحات بعض المستشرقين الذي يعزون تأخر الحداثة والتحديث في العالم العربي والإسلامي إلى ما يسمى بالخصوصية الثقافية، باعتبارها ثقافة دينية جامدة ومتحجرة.

ويرى برهان غليون أن على الجماعة العربية والإسلامية التشبث بخصوصيتها الثقافية؛ لأن أية جماعة تفقد خصوصيتها الثقافية - سواء من خلال تمثل ثقافة أخرى أو الاندماج فيها - فإنها تفقد بذلك تميزها الثقافي أي مواردها الثقافية الخاصة التي لا يشاركها فيها غيرها، كما تفقد هويتها كجماعة مستقلة(٥٦).

ورغم أن قضية «الخصوصية الثقافية» احتلت حيزًا مهمًا من الخطاب الفكري الإسلامي المعاصر، فإنها لم تشكل تحديًا كبيرًا للمسلمين في بلادهم، ففرض الثقافات بالقوة ثبت فشله، ولنا في تجربة الاتحاد السوفيتي السابق بالقرم والقوقاز وآسيا الوسطى عبرة

(٥٦) د. عمار علي حسن، خصوصيتنا الحضارية، جريدة البيان، ٩-٨-٢٠٠٦.



وعظة[٥٧]. والمزاوجة بين غطرسة القوة المفرطة وتسريب القيم لم يفلح هو أيضًا فى إزاحة الثقافات المحلية أو التعمية عليها، والتجربة الأمريكية الراهنة تقدم شاهدًا جليًا ودليلاً دامغًا على هذا. لكن قضية الخصوصيات الثقافية باتت تشكل تحديًا كبيرًا بالنسبة للمسلمين المقيمين فى بلاد الغرب، والذين يتمسك كثيرون منهم بخصوصياتهم إلى حد مذهل، وإلى درجة تضر أكثر مما تفيد؛ لأنها تمنعهم من التفاعل الخلاق مع البيئة المحيطة بهم، وهو أمر يشجع عليه الإسلام ذاته، سواء فى نصه، أو فى التجربة التاريخية للمسلمين الأوائل. ويحتاج هؤلاء إلى خطاب فكرى إسلامى أكثر قدرة على التعاطى مع واقعهم الجديد[٥٨].

ونافلة القول فى هذا الصدد، تكمن فى أن الخصوصية الثقافية يمكن أن تكون دافعًا نحو التقدم والحداثة ومحفزًا على التنمية إذا ما أحسنا توظيفها وحرصنا على تطويرها بالشكل الذى لايجور على تفردها وتميزها ولا ينال من ركائزها ومكوناتها الأصيلة التى تنبع من ماضينا وميراثنا الحضارى والثقافى.

كذلك، يمكن أن تكون الخصوصية الثقافية عامل تعويق وعرقلة لانطلاقنا نحو المستقبل ومواكبة الحداثة والتطور الذى يعترى مختلف مناحى حياتنا، وذلك إذا أسأنا التعاطى مع تلك الخصوصية وسعينا إلى تجميدها وعزلها عن مسيرة التطور الحضارى البشرى بذريعة الحفاظ

---

(٥٧) المرجع السابق.

(٥٨) حقوق الإنسان والخدمة الاجتماعية، العدد رقم ١ من سلسلة التدريب المهنى الدولى، الأمم المتحدة، نيويورك وجنيف، ١٩٩٤م ص ١٣٨.

عليها من التشويه أو الغزو الثقافى، الذى ربما ينجم عن الاحتكاك أو التفاعل مع الثقافات الأخرى فى عصر تآكلت فيه الحواجز والفواصل بين الحضارات والثقافات إلى حد كبير.

سادسًا: الخصوصية الثقافية بين عالمية الثقافة وعولمتها:

إذا كنا ندعو إلى حماية حق كل جماعة بشرية فى الحفاظ على خصوصياتها الثقافية واحترامها على النحو الذى لا يتعارض أو يتصادم مع باقى الثقافات وبما يضمن الاستقرار والسلام بين الجماعة البشرية برمتها، فإننا من جانب آخر نحض على إيجاد مساحة كبيرة من التفاهم والتلاقى بين الثقافات والحضارات المختلفة بشكل يضمن لكل منها الاحتفاظ بخصوصيتها لكنه فى الوقت ذاته يبقى على وشائج التواصل والتقارب مع باقى الثقافات دون أن يطغى أى منها على الآخر، وذلك فى إطار ما يسمى بعملية «المثاقفة»، أى تحاور الحضارات فيما بينها وتلاقحها على النحو الذى يفيد كلاً منها.

ونحسب أن ثمة شروطًا أساسية لاغنى عنها لإتمام وإنجاح مثل هذه المثاقفة يتجلى أهمها فى ضرورة الاعتراف بالآخر الثقافى واحترام اختلافه وعدم التقليل من مكانة منظومته الثقافية أو ازدراء ميراثه الحضارى. ويمكن لتلك المثاقفة أن تفضى من جانب آخر إلى توصل الأطراف المتثاقفة إلى ما يمكن أن يسمى «ثقافة عالمية»، وهى مزيج أو حزمة من القيم الثقافية التى يتفق المتثاقفون فيما بينهم على تبنيها بحيث تكون دستورًا ينظم العلاقات الثقافية فيما بينهم؛ سواء بشكل



رسمى عبر الحكومات والمنظمات الدولية المعنية، أوعلى نحو غير رسمى عبر الشعوب ومنظمات المجتمع المدنى.

وتجدر الإشارة فى هذا المقام إلى أن هذه الثقافة العالمية لا يمكن لها أن تنشأ بفعل قسرى، أو إكراهى، ولا هى نتيجة ضغوط وتهديدات باستخدام القوة العسكرية أو فرض حصار اقتصادى من قبل طرف عالمى مهيمن يسعى لفرض نموذجه الثقافى أو الحضارى على غيره، ولكنها ثمرة تفاعل إنسانى حر وإيجابى يفيد فى طبيعة الحال من مناخات الحرية والديمقراطية. كما أن حزمة القيم الثقافية هذه لا تتعارض بأى حال مع ثقافات العالم المختلفة؛ لأنها تراعى خصوصية كل منها، وتفرد قيمه ومكوناته. فحزمة القيم هذه تشمل الديمقراطية، التى تراعى خصوصية ثقافة كل بلد وخصوصية نظامه السياسى، كذلك، تتضمن قيم حقوق الإنسان التى لا تسوغ التدخل فى شئون أية دولة تحت أى مبرر ولا تبيح من الحقوق ما يتعارض مع بعض الثقافات، فهى تكفل حق الإنسان فى الحياة والكرامة الإنسانية، والحرية والعدالة، والتعلم. كما تبرز جوانب عالمية أخرى لا تتناقض مع الخصوصية الثقافية، أو الدينية أو الحضارية لكل بلد، مثل حقوق المرأة والأسرة وحرية المعتقد الدينى والسياسى[٥٩].

وفى إطار عالمية الثقافة الخاصة بحقوق الإنسان، أقرت المادة ٢٧ من العهد الدولى الخاص بالحقوق المدنية والسياسية منذ العام ١٩٦٦م، أنه « لا يجوز فى الدول التى توجد فيها أقليات إثنية أو دينية أو لغوية،

(٥٩) المرجع السابق.



أن يُحرم الأشخاص المنتسبون إلى الأقليات المذكورة من حق التمتع بثقافتهم الخاصة أو المجاهرة بدينهم وإقامة شعائرهم أو استخدام لغتهم، بالاشتراك مع الأعضاء الآخرين من جماعتهم». وقد تضمن هذا النص الدولى اعترافًا صريحًا من الثقافة العالمية بالخصوصية الثقافية ليس فقط للدول والشعوب ولكن أيضًا للأقليات، شأنها فى ذلك شأن غالبية المواطنين الآخرين، ولا يزال هذا المضمون قائمًا، ولم تتمكن رياح العولمة من طمسه أو الإطاحة به[٦٠].

وإذا كنا نعتبر حقوق الإنسان ركنًا متضمنًا ومصونًا فى الثقافة العالمية، فإنه يمكن بذات المنطق الحديث عن الديمقراطية أيضًا كثقافة عالمية. فالديمقراطية هى ثقافة وقيم ومفاهيم قبل أن تكون آليات عمل وممارسات تطبيقية. بيد أن عالمية الديمقراطية شىء، وعولمتها شىء آخر مختلف. عالمية الديمقراطية تبرز فى بعض أفكارها وآلياتها (الانتخابات العامة مثلاً)، مع مراعاة خصوصية كل دولة أو نظام سياسى، دون أن تصل إلى فرض نموذج أحادى فى الديمقراطية شكلاً ومضمونًا. فكما أن نظام التعددية الحزبية يختلف عن نظام الثنائية الحزبية، يختلف النظام الرئاسى عن النظام البرلمانى أو المجلسى أو المختلط. أما عولمة الديمقراطية عن طريق فرضها بالقوة من خلال الوصاية الخارجية، أو الاحتلال العسكرى فإنها سرعان ما تسقط بفعل المتغيرات السياسية، مادامت لم تنشأ فى إطار التجربة الذاتية لشعب معين، ومادامت لم تنسجم مع ثقافته السياسية الخاصة، قد يقال هنا إن هذه الثقافة الخاصة متغيرة، أو متبدلة، ويمكن أن تتجه

(٦٠) غالية قبانى، صحيفة الحياة اللندنية، ٢٠٠٦/٩/١٨.



نحو الأخذ عن ثقافة أخرى أو التأثر بها. هذا طبيعى أن يحصل، وبخاصة فى عصر ثورة الاتصالات والمعلوماتية، ويبقى مقبولاً إنسانياً مادام يتحقق بدون ضغط أو فرض أو إكراه بالقوة والتدخل. وببساطة، نلاحظ كيف يتعارض أسلوب الفرض مع الثقافة الديمقراطية وثقافة حقوق الإنسان التى تعنى، فيما تعنى، حق الاختيار الحر(٦١).

وبعبارة موجزة، يمكن القول إن الثقافة العالمية هنا لا تقمع الخصوصية الثقافية ولا تلغيها، ولا تختزلها لصالح هذه القوة أو تلك من قوى العولمة وإنما هى تحمى الخصوصيات الثقافية وتغذيها وتفتح طرق وقنوات الحوار والتفاهم بينها وبين غيرها من الثقافات.

كذلك فإن الثقافات يمكن أن تكون وسيلة تعارف وتلاقٍ بين الأمم والشعوب إذا ما وضعت أسس ضابطة لتفاعلاتها، وأهم تلك الأسس هو الاحترام المتبادل وعدم محاولة أى طرف الهيمنة على الآخر أو تشويه ميراثه الحضارى وخصوصيته الثقافية؛ لأن حرص أى طرف على طمس معالم خصوصية الآخر والافتئات عليها ستقابل بحرص أشد من جانب ذلك الطرف الآخر على التصدى لذلك، والتمسك بخصوصيته الثقافية مهما كانت التكاليف وأياً كانت التبعات(٦٢).

---

(٦١) لمزيد من التفاصيل، انظر: السيد يس، العالمية والعولمة، (القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٠).

(٦٢) المرجع السابق.



خاتمة

لم تكن تلك الصفحات سوى محاولة متواضعة من كاتبها للاقتراب المتعمق بعض الشيء من مفهوم الخصوصية الثقافية، في مسعى لسبر أغواره وإماطة اللثام عن معانيه وعناصره وأهم سماته، إلى جانب بعض القضايا المهمة المتصلة به.

وإذا كنا قد دعونا في هذه الدراسة إلى ضرورة توظيف الطابع الديناميكي للخصوصية الثقافية والمتمثل في قابليتها للتطور وانتقاء ما يناسبها من رياح الثقافة والأفكار الجديدة والمتطورة في كل زمان ومكان، مع التخلي عن سياسة التشرنق والانعزال والتمترس وراء تراث وأفكار الماضي بذريعة الحفاظ على الخصوصية الثقافية من الاستلاب والاختراق أو الطمس والتشويه، فإننا من جانب آخر نحذر من إساءة استخدام أو توظيف بعض القيم السلبية المغرضة، التي قد يتضمنها مفهوم الخصوصية الثقافية، بحيث تنزع جماعة أو طائفة ما إلى شق عصا الوحدة والتلاحم في أي مجتمع وتمزيق عرى التواصل والتجانس الاجتماعي والوطني بين أبنائه بذريعة حرية الاحتفاظ بالخصوصية الثقافية.

كذلك، حري بنا أن ننوه إلى أن أية محاولة لتسييس مفهوم الخصوصية الثقافية من قبل أية جماعة أو أية جهة، إنْ في داخل دولة ما وإن في خارجها، من شأنها أن تخلف تداعيات سلبية وخطيرة على الاستقرار والسلام الاجتماعي في هذه الدولة، إذ قد يفضي ذلك إلى

إثارة النعرات الطائفية أو الإثنية فى تلك الدولة على نحو يلقى آذانًا مصغية من جانب بعض الدوائر فى الغرب، ومن ثم تنسج الذرائع للتدخل الخارجى لمناصرة فئة أو جماعة أو طائفة ما فى هذه الدولة تحت مظلة حماية خصوصيتها الثقافية.

وهنا، يغدو مفهوم الخصوصية الثقافية حالة إذا ما أسىء توظيفه أو تسييسه أو استخدامه ككلمة حق يراد بها باطل، بمثابة وبال على استقرار الدول وتماسك لُحمتها الاجتماعية، ومن ثم يودى بهويتها الوطنية وينال من خصوصيتها الثقافية الحقيقية، كما سيقضى على كل أمل فى التواصل الثقافى المثمر والحوار الحضارى البناء بين أمم وشعوب العالم، الأمر الذى من شأنه أن يهدد السلام والأمن العالميين.

لذلك، أحسب أن الدراسة التى نحن بصددها، إنما تعد خطوة استهلالية على طريق لم ينته بعد، لاسيما أنها تضع محاور وتطرح أفكارًا ربما تستجدى الاهتمام، غير أن الحاجة لاتزال تبدو ملحة لإجراء المزيد من الدراسات حول مسألة الخصوصية الثقافية وما تطرحه من تساؤلات محورية، وما تثيره من قضايا وإشكالات بالغة الأهمية على مختلف الأصعدة.



الفهرست

الموسوعة السياسية للشباب

١- الخصخصة.	د. أحمد جمال الدين موسى.
٢- الدساتير المصرية من عهد «محمد على» إلي عهد «مبارك».	د. سيد عيسى محمد.
٣- الأيديولوجيا.	د. عمار على حسن.
٤- المواطنة.	د. عصام صيام.
٥- الأصولية.	د. عمرو الشوبكى.
٦- الانتشار النووى أخطر مفاهيم العلاقات الدولية.	د. محمد عبد السلام.
٧- حوار الحضارات.	د. وليد محمود عبد الناصر.
٨- الهجرة غير الشرعية.	د. سعيد اللاوندى.
٩- الليبرالية.	د. ياسر قنصوه.
١٠- التدخل الدولى.	د. عماد جاد.
١١- الإعلام وصناعة العقول (التليفزيون نموذجًا).	د. نسمة البطريق.
١٢- الدعاية الانتخابية.	د. صفوت العالم.
١٣- العنصرية وصدام الحضارات.	د. أسامة نبيل. صبرى سعيد
١٤- العلمانية والفرانكفونية.	د. أسامة نبيل. د. سامى مندور.
١٥- الرأى العام.	صبحى عسيلة.
١٦- أسلحة الدمار الشامل.	محمد عثمان.
١٧- التحديث.	عزمى عاشور.
١٨- المجتمع المدنى والدولة.	د. محمد عثمان الخشت.
١٩- الحكم الرشيد.	سامح فوزى.
٢٠- الخصوصية الثقافية.	بشير عبد الفتاح.
٢١- الديمقراطية.	صبرى سعيد.
٢٢- الاستشراق.	سهام ربيع عبد الله.



الخصوصية الثقافية

- انطلاقًا من شعلة التنوير التى تحملها «نهضة مصر للطباعة والنشر» منذ تأسست عام 1938، تصدر هذه السلسلة التثقيفية ضمن الموسوعة السياسية للشباب؛ لتلقى أضواء كثيفة على المفاهيم والمصطلحات والقضايا التى يصادفها الشباب فى حياتهم اليومية، أو تقع تحت أعينهم فى الصحف وعبر الإذاعات والفضائيات.

- تهدف هذه الموسوعة إلى تزويد الشباب بمعلومات ومعارف دقيقة وسهلة ومبسطة؛ كى تكون عونًا لهم فى «فهم» ما يدور حولهم من أحداث، وتعريفهم بما ينبغى عليهم عمله تجاه أنفسهم و«أوطانهم» وتجاه الآخرين.

- يضع هذا الكتاب الخصوصية الثقافية فى مواجهة مع العولمة التى تنادى بتسليع الإنسان، وتذويب الثقافات الأخرى لحساب العولمة الثقافية المؤمركة، ويميز بين عالمية الثقافة وعولمتها، مع تقديم شروحات وافية للسمات العامة للخصوصية الثقافية.

- تشمل الأعداد التالية تعريفات لمفاهيم وقضايا أخرى مثل: العام، والديمقراطية، والعنصرية، والأصولية، والعلمانية والحكم الرشيد، والخصوصية الثقافية، وصدام الحض النووى، وأسلحة الدمار الشامل، والإعلام وصناعة العقو الشرعية، والليبرالية، والاستشراق، والخصخصة، والتح الدولى، والأيديولوجيا.. وغيرها.




6 221133 332989

